محمد مهدي

رعاة الأطلس
الإنتاج الرعوي،القانون والطقوس

ترجمة:

عياد أبلال و إدريس المحمدي

مراجعة:

عز الدين الخطابي

شكـــــــــر

لم يكن لهذا العمل أن يرى النور لولا مشاركة وتعاون عدد من المؤسسات و الأشخـاص.
إنه جد مدين لمشروع دعم الماشية الصغيرة– **IAV** – الحسن الثاني – الرباط ،حيث تمت في إطاره معظم إقاماتي بغيغاية .
كما أتقدم بالشكر إلى كل من ساهم في انجاز هذا العمل من خلال ملاحظاته حول المخطوط في شموليته،أو حول جزء من أجزائه،ممن كان لي معهم تبادل في وجهات النظر ومن بينهم: عبد الله حمودي (جامعة الحسن الثاني سابقاً، جامعة بريستون الأمريكية حالياً)،جير جيلز (جامعة ميسوري)،محمد طوزى (جامعة العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بالدار البيضاء)،و بيير بونت (مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية – باريس-) الذين تتبعوا عن كثب هذا العمل. كما لا أنسى حسن رشيق(كلية العلوم القانونية الاقتصادية والاجتماعية) الذي كان لي معه تبادل ثمين بخصوص الطقوس. ثم جان بيير داري (جيردال - باريس) لمساعدته القيمة لي،ثم آن ماري بريزبار(المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي- باريس) التي راجعت وصححت بكل عناية المخطوط .
ويعود الفضل كل الفضل لأصدقائي إدريس بنعطية ونادية السالمي اللذين لن تكفيني هذه الكلمات القليلة لأعبر لهما عن امتناني الكبير .

تقديم:

شكلت أطروحة محمد مهدي حول النظام الرعوي عند قبائل غيغاية بالأطلس الكبير التي نوقشت بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بالدار البيضاء حيث اختار جوار قمة جبل توبقال (هذه الكلمة المضغمة والمشكلة اشتقاقياً من " توك" و" أقال " والتي تعني " قمة الكون ") حقلاً ميدانياً لدراسته ،إقرارا مسبقا بالانتماء الأكاديمي إلى مدرسة كل من: دريش وبيرك وباسكون وكيلنر، رغم ميله المتواضع لإخفاء ذلك .

لذا يعتبر نشر هذا العمل بعد ست سنوات من مناقشته أمام لجنة علمية يتيمة بغياب بول باسكون، تكريماً ولو متأخراً لتوصية كان الفقيد يصر على احترامها،كما كان يفعل شخصياً،وهي ضرورة ترك بصمات علمية عن كل مرحلة من مراحل تطور البحث الأنثربولوجي المحلي.خاصة وأن هذه المرحلة تميزت ببروز مجموعة من الطلبة الشباب في إطار مشروع تحرير العلوم الاجتماعية من الاستعمار وحذوا حذو من سبقهم من الرواد،بالرغم من كونهم كانوا ينتمون إلى هيئة المراقبين المدنيين، أو الضباط العسكريين المكلفين بالشؤون القروية،هدفهم هو احتراف هذه المهنة واكتساب قواعدها الفنية بغض النظر عن الحسابات الأيديولوجية .

وتعتبر صورة جاك بيرك أساسية الحضور في هذه الدراسة، إذ لم يكن من الممكن الاستغناء عن ذكره أو استحضاره ولو بطريقة غير مباشرة، لتقديم هذا العمل و الدخول إلى مختلف فضاءاته،خاصة أمام ما يمكن أن نستخلصه من هذا المقتطف : " كان بيرك يمنح حركة سريعة لتنقلاته،حيث كنا نتقدم جيدا في الرحلة. إنني أرى كلما التفتت، ذلك الطابور وهو يلتوي ليشق طريقه باتجاه منحدر الجبل: أناس يلتحفون سلاهم زرقاء, أحياناً داكنة،أو بيضاء،وسروج الخيول وأزياءها المزخرفة،وهؤلاء الراجلون بجلابيبهم البيضاء وهم يقفزون من صخرة إلى أخرى معبرين عن سعادتهم بصراخ الفرحة... فهذا الجبل الحزين أصبح حتماً يتغنى بسكانه. الطريق ليست مستقيمة، فالإلتواءات جد حادة ومتكررة مما يجعل قافلتنا تنقسم إلى خمسة أو ستة إلتواءات، متطابقة الواحدة مقابل الأخرى، على جانب هذا الجبل الصخري،حيث الوصول إلى عنقه كان حتماً يمر عبر ممر كله صخور مبعثرة، مدكوكة جعلت القمة مسننة بالصخور. وكلما كانت حذافر البغال تلامس هاته الصخور كنا نتساءل كيف كان لها أن تحافظ على توازنها. ويا للعجب، فالمنحدر الثاني من الجبل كان مستوياً إلى حد ما،لقد كان عبارة عن حوض دائري عريض محاط ببعض القمم المتوسطة الإرتفاع، بالنسبة للهضبة أو النجد، لكن الارتفاع حيث كنا يصل إلى 2600 متر... حيث المنظر خلاب وفاتن: برية عظيمة،تستوي مرجاً وكأنها حلبة سرك صخرية صقلت الرياح جوانبها،أما الأفق فقد كان قمماً يميل لونها إلى الزرقة، وباتجاه الجنوب كنا نطل على سهل سوس.هذه الفجوة كانت تتوسط جبالاً عظيمة الارتفاع،و على مقربة منا وبالمكان الذي كنا نتواجد فيه،كان المرج الأخضر الداكن يحتضن آلاف

الدواب: خيول وبغال وحمير وبقر.حيث شيدت على جنبات المرعى هذا خيام ضخمة تحيط بها خيمات صغيرة وكثيرة. لقد كان الأمر يتعلق بمخيمات حقيقية لكبار الرحل " (Jean ORIEUX . Kasbahs en ciel . Flammarion.1951.p .100).يتعلق الأمر والحالة هاته بالترحال- الانتجاع . وهذا الراوي الذي استضافه بيرك خلال شهري يوليوز وغشت من سنة 1950 في الغالب، للإستفاذة ما أمكن من كرم الضيافة البربرية ومن جمالية الأطلس لم يكن على صواب حتى وإن قربنا من مناظر ونفحات غذت الطموح " البيركيني من بيرك " فيما يتعلق بالبنيات الاجتماعية لقبائل سقساوة .إنها نفس الحركات وتنقلات الناس الاعتيادية التي يحاول محمد مهدي أن يصفها بشاعرية أقل، لكن بدقة واحترافية أكبر، فالمكان أقرب من الجهة الشرقية خلافاً لحقل بيرك الميداني،عند غيغاية.وبالفعل،ليس من السهل تصور وجود أرضية مقدسة وأكدال في حرم سيدي فارس يخضع لنظام جد مقنن, ما بين محطات التزلج والشاليهات الفاخرة.

نظرياً يعتبر عمل محمد مهدي امتداداً لأعمال جاك بيرك (البنيات الاجتماعية في الأطلس الكبير) وكيلنر (أولياء الأطلس)،بيد أن الباحث قد وظف العلاقات القائمة فيما بين النظام الرعوي و الاحتفالات الطقوسية،وإنتاج القواعد القانونية، مبرهناً على ارتباط وتعالق الممارسات الطقوسية الرعوية بالتنظيم الاجتماعي والتقنيات الفلاحية الرعوية، إذ أن كل تقنية رعوية (وضع، ترحال- انتجاع، شراكات،عقود واتفاقات رعوية، تحريم....) تتطلب أخلاقاً تترجم من خلال احترام قواعد تسيير صارمة سواء تجاه المماثلين أو الكائنات المقدسة والممتلكات الجماعية , أو سواء تجاه المصلحة العامة .

وهناك فرضيتان تبنينان هذا العمل وهما:

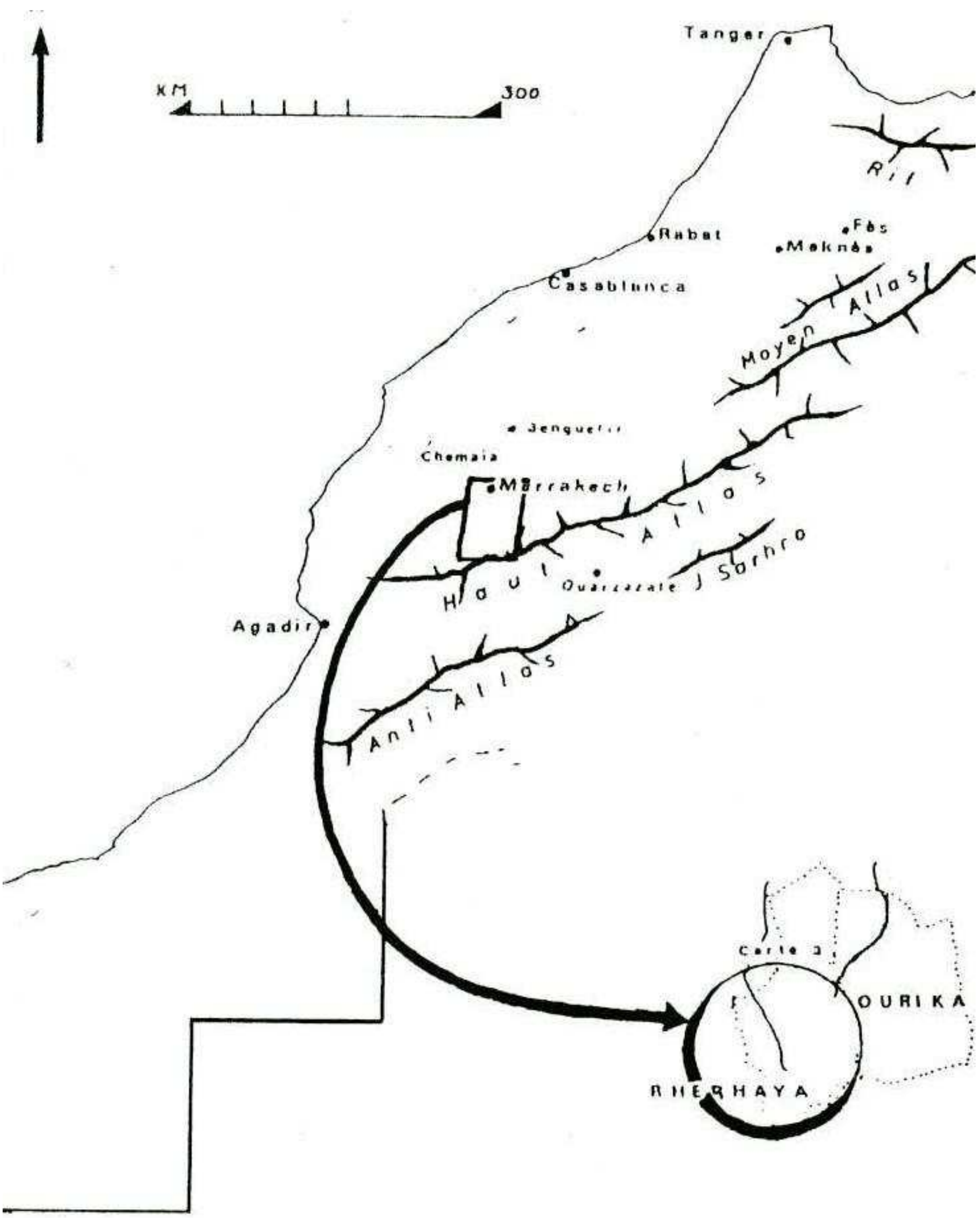
- وجود دينامية جماعية وفردية عبر حياة الرعاة،مما يشكل قطيعة مع الأطروحات السابقة التي كانت تتجاهل كل ما هو فردي لصالح الجماعي،أو التي كانت تنصب على الفردي متجاهلة الجماعي .
- تعتبر الطقوس والمعتقدات المتعلقة بتربية الماشية في حد ذاتها وثائق جد ضرورية في فهم وتوضيح التنظيم الرعوي .

لقد بني معمار هذا الكتاب وفق حركية القطيع ووتيرة حركيته التي كان يرافقها إلى الأعالي وكل همه فك خيوط نظام معقد و عبقري. فالجزء الأول من الكتاب كان على شكل مونوغرافيا للقبيلة في أحيائها الشتوية الخاصة بالإقامة الرسمية، وقد تمت مقاربة مفهوم الأرض أو التراب من خلال مونوغرافيا المجموعة،حيث أبرز الباحث أن الديني هو مبدأ مبنين .وفي هذا السياق تم تحليل وضعية الأولياء ومكانتهم في التنظيم الاجتماعي بدقة،فهؤلاء هم من يقوم بتجديد التراب وبتعيين الفصول السنوية .لقد قدم لنا محمد مهدي مجالاً مشبعاً بالمقدس في أشكال متنوعة من التصوف البسيط والأصيل، فكل مجموعة تتوفر على أجندة طقوسية، شعائرية، مكثفة، قادته من " تغرسي نلعضا " (تدشين موسم الحرث) إلى معروف " إمي تعزا " ولية الأطلس،وأخيراً موسم سيدي فارس رفيق ولية تمصلوحت الذي درسه بول باسكون في أحواز مراكش .

أما الجزء الثاني فقد خصصه محمد مهدي لدراسة نظام المجموعة في حالة الترحال – الانتجاع، مستحضراً كتاب مارسيل موس حول الإسكيمو، في تأكيده بدقة على أن البنية العامة لهذا المجتمع ونظامه القانوني،والثقافي تتغير كلها حسب الفصول. فقد قام في حلبة

التزلج بأوكايمدن بتوثيق وتدوين ذاكرة المجموعة، حيث غدا من مشهد أكدال يبوح بخباياه ، ليصبح الزوج: المجال / الإنسان ذا رمزية قوية توظف كل ما هو مقدس لخلق فن التعايش والقسمة.

محمد الطوزي



خريطة رقم 1: موقع غيغاية وأوريكا

مقدمة

في عمل سابق (مهدي 1983) قدمت الفرضية التي مفادها أن البنيات المجتمعية القبلية للأطلس الكبير بقيت لأسباب تاريخية وسوسيوسياسية راسخة رغم تحديات التاريخ وما زالت تشكل الإطار التنظيمي لصيرورة كل العمليات الاقتصادية والاجتماعية والدينية .

فالأمر الواضح :أن هدف السياسة الاستعمارية في الأطلس الكبير كان أولا وقبل كل شيء هو تحقيق السلم، وليس تحويل البنيات السوسيو اقتصادية عكس ما كان يحدث في جهات أخرى من المغرب ،وخصوصا السهول ألا وهو (عملية التحديث أو الحداثة). لذا فإن نشر السلم كان يعني نزع السلاح عند الساكنة وتجريد المؤسسات السياسية المحلية من فعاليتها وعدم الاعتراف لكل المبادئ القديمة التي كانت تتحكم في الحياة السياسية بالجبل بأي وظيفة ماعدا استغلالها لعزل الأطراف المسلحة (الحركيين). ورغم أن المؤسسات السوسيو اقتصادية لم تصب بتأثير عميق،فلقد استعملت كقاعدة لفرض ضرائب على الساكنة، فمن جهة كانت هناك الضريبة التي يصعب استخلاصها دون تمكين الاقتصاد والمجتمع من أبسط شروط الاستمرارية والتكاثر. ومن جهة أخرى كانت هناك متابعة الحركيين لاستكمال عملية نشر السلم عند القبائل الممتنعة،وهما معا حولتا مسار الخيرات والساكنة في الجبل .ولتأكيد هذه الفرضية ارتأينا من الضروري وصف الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية والاقتصادية لقبيلة من الأطلس الكبير،على اعتبار أن هذه الجوانب ما تزال تدبرها المبادئ التقليدية،خاصة وأن هذه البنيات عرفت وما تزال تعرف تحولات عديدة،على أن اهتمامنا بهذه البنيات منبثق من الرغبة في دراستها إثنوغرافيا وتاريخيا،ومن ثم فقد قادتنا ظروف إيجابية إلى الاشتغال على التنظيم الرعوي بقبيلة أمازيغية أخرى وعلى المكانة التي تحتلها الظاهرة الدينية .

الظاهرة الدينية في السوسيولوجيا المغربية

إن الاهتمام الموجه لدراسة المجتمعات البربرية لا يتعدى عمر السوسيولوجيا بالمغرب في العصر الحديث،إذا نحن استثنينا ما قدمه ابن خلدون.فلقد ورثنا من هذا الورش السوسيولوجي مكسبا أدبيا، غزيرا نسبيا.إذ تقاسم الباحثون ميادين العمل في هذه الفترة،حيث كان البعض مهتما بنمط الحياة والبنيات الاجتماعية والمؤسسات السياسية والتنظيم الاجتماعي،والآخرون وجهوا اهتمامهم إلى الظواهر الدينية عامة ومكانتها في حياة الأمازيغ.اشتغلت الفئة الأولى من داخل تيار الأنثروبولوجيا الاجتماعية والفئة الثانية من داخل تيار الإثنوغرافيا الدينية، ولذا فموضوع البحث لدى الفئة الأولى بالنسبة إلى موضوع الفئة الثانية هو بمثابة ما يشكله الحقل العام بالنسبة إلى الخاص ،مما يعني أن البعد الديني لم يكن غائبا تماما في سوسيولوجيا البنيات كما أنه ضمن السوسيولوجيا الدينية حضرت اعتبارات مرتبطة بالوسط الاجتماعي.ومن بين أهداف هذا العمل توضيح المكانة الدينية في تفسير الظواهر الخاصة بالتنظيم الرعوي والاهتمام بإدخال هاتين النظريتين في نفس السياق. إن المكانة المنوطة بالظاهرة الدينية عند ممثلي الاتجاه الأول تختلف حسب الباحثين والأزمنة،فروبير مونتاني (1930) خصص في أطروحته حول الأمازيغ والمخزن في الجنوب المغربي فصلا كاملا للتيارات الدينية،بعد أن استشعر

فعلا دور الأولياء والصالحين الذين كانوا يتوصلون شيئا فشيئا إلى مراقبة كل أنشطة القبائل التي أصبحت تعيش في سلام بفضلهم، لكن هذه الشخصيات الدينية سرعان ما نسيت في الصرح الذي بناه الكاتب للجمهوريات الأمازيغية. ونحن نعلم أن هذه الجمهوريات كانت تسير من طرف مجلس الأربعين (أيت ربعين)، هذه الجمعية السياسية كانت مكونة من تنظيمين :
يضم التنظيم الأول ممثلي العائلات حسب أدوار متتالية مترسخة تقليديا أما التنظيم الثاني فكان يتشكل من الرجال الحكماء،من شيوخ أذكياء ومن العارفين بالتقاليد(روبير مونتاني،1930 ص:221) هؤلاء الرجال كانوا يدعون " إنفلاس "،وكانوا ذوي سلطة سحرية. وقد أكد مونتاني على أمر المجالس الجبلية المسيرة جزئيا من طرف أشخاص وجيهين،بحيث أن جمعية الجهة كانت تستنبط سلطتها من أصل مزدوج. وبالرجوع إلى " أ. لاووست " نجده يتساءل حول هذه الشخصيات السحرية ،هل هي خلف السحرة وكبار الكهنة و" ملوك الفلاحين " حيث كانت الممارسات السحرية – الدينية تضمن قديما حياة وازدهار الطائفة (نفسه ص:**223**)،ومن جهته ربط جاك بيرك (1955) في خلاصته حول سقساوة البعد الديني بالوضع القروي . وقد تبين لنا أنه كان ذا حدوسات متمرسة بخصوص هذه العلاقة، حيت أظهر مسالك الأبحاث التي يجب اتباعها .أما خلاصته فيما يخص الروابط الممكنة بين الظاهرة الدينية والنظام القروي فما تزال في حقيقة الأمر مسلكا لم يتم بعد سبره واستثماره بما يكفي من الأبحاث .
كان جاك بيرك إذن يشتغل وفق نظرة قانونية للمؤسسات الدينية تمكنه من اكتشاف بعض المبادئ القانونية . من هذا المنطلق انتقد في الإثنوغرافيا الدينية لعصره،غياب الروابط بين المعتقدات والممارسات الدينية من جهة، والنظام القروي من جهة أخرى. لكن أهم ما أضافه هي تلك العلاقة التي أوضحها والكائنة بين الممارسة الدينية والممارسة القانونية .فمن خلال الإجراءات القانونية التي تقنن العلاقات الاجتماعية تتمكن الظواهر الدينية من الارتباط بما هو مجتمعي،لذا فإن التداخل فيما بين القانون والسحر والنظام الفلاحي الذي تناوله بالتحليل يبدو بديهيا عند هذا الباحث المتميز،ومن ثم كان هذا الأخير يبحث دوما عن كيفية ربط البنيات الدينية بالمجموعة القروية .
حديثا وبعد استقلال المغرب درس " جيلنر " أولياء الأطلس (1969) وقد سلط الضوء على الدور الذي لعبه هؤلاء الصلحاء في الحفاظ على السلم الاجتماعي بين رعاة الجنوب ورعاة الشمال. فمساهمته (كما هو الشأن بالنسبة إلى"بيرك") تهمنا خصوصا في تسليط الأضواء على الجوانب المختلفة للموضوع الذي نريد الاشتغال عليه :الرعاة والأراضي الرعوية الجماعية وكذا ميكانيزمات ما هو مقدس وأهمية الأشخاص المقدسين في تنظيم الجماعة .
لقد أكد الباحث على ثلاثية :المجموعة – الأرض و الولي الصالح،والتي سنعود إليها لاحقا. وبالفعل فإن هذه الثلاثية في دراستنا بالرغم من كونها مهمة على المستوى الإجرائي فإنها في نظرنا غير كافية لتوضيح طبيعة تلك العلاقة المعقدة التي تجمع الكل. لذا يجب أن نضيف إليها المعتقدات والممارسات الشعبية التي تكون مجالا دينيا إلى جانب الإسلام الأرطودوكسي ومجال الأولياء الصالحين. ففي أشغال الأنثروبولوجيا المجتمعية لم تحظ الظواهر الدينية بالاعتراف بالمكانة التي تحتلها في المجتمع،لأن الظواهر الدينية

كانت حاضرة فقط عندما كانت تؤيد أبحاث الباحثين الأنثروبولوجيين، إذ نادراً ما كانوا يتخذونها تيمة بحثية حاسمة لموضوعهم.في هذا السياق يمكننا أن نضيف " ايفنس بريتشارد 1968 " بالرغم من كونه لم يشتغل على المجتمع الأمازيغي المغربي. من جهة أخرى أقر" ف. كولونا" بالروابط الموجودة بين هؤلاء الباحثين والتي تتعالق مع " أ. ماسكيراي ".ففي مدخل لطبعة حديثة لكتاب هذا الأخير (الطبعة الأولى 1886 ،الطبعة الحديثة 1983) سيؤكد على تأثيره في نوع من الأبحاث على المدينة التي تجد صدى لها عند من تبعه من كتاب وباحثين مثل (مونتاني، وبيرك ،وكذا جيلنير) والتي نقلها ايفنس بريتشار إلى النيل عبر " دوركايم " في دراسته حول النوير.
وقد ترك ايفنس بريتشارد تماما جانبا الوجه الديني(على الأقل في دراسته حول النوير) حيث أن النموذج التجزيئي كان يشبع تساؤلاته عن شروط وظروف السلم الاجتماعي في المجتمع النيلوطي الذي كان يفتقر إلى السلطة المتمركزة، فالكاتب يعترف للأشخاص الدينين (رئيس في جلد الفهد ،أنبياء ....) بإمكانية لعب دور في ترسيخ النظام الاجتماعي، لكنهم كانوا في أعينه أشخاصا مقدسين،حيث لا تحيل القدسية على أي سلطة عامة وكلية، باستثناء بعض الحالات الخاصة (ص 202 : 1968) حيث هذه الشخصيات كانت خبيرة بالطقوس.
وهناك صنف آخر من الكتاب والباحثين عمق المقاربة الإثنوغرافية حول المجتمع الأمازيغي. والبعض منهم مال خصوصا إلى المعتقدات والممارسات الدينية والتي غالبا ما قدموها على شكل جرد، وسبق أن قلنا أن "ج. بيرك" انتقد ربطهم السطحي بين المؤسسات الدينية والنظام القروى،بين المعتقدات والممارسات الدينية من جهة وبنية المجتمع من جهة أخرى. نشر " أ.دوتي " في سنة 1908 " السحر والدين في شمال إفريقيا " وهي مساهمة في تاريخ الدين بشمال إفريقيا.ومنذ البداية كان منبهرا بالسيطرة القوية التي كانت للدين على المجتمع،حيث يقول : "ليس في الديانات ما يضاهي غزوها التام للحياة الخاصة والحياة العامة ":(ص 8. 1908) لقد حاول أن يفصل داخل هذا الدين ،بين الحصة الخاصة بالإسلام والحصة التي تحتلها المعتقدات والممارسات الموروثة عن حقبة ما قبل الإسلام،حيث أنه مهما كانت قوة التصحيح التي أتى بها الإسلام، فإنه لم يقض تماما على العبادات القديمة (14 :1908).من هنا ينبع الاهتمام الموجه إلى دراسة هذه المعتقدات والممارسات الشعبية،فبالنسبة إليه تبقى الأولى(أي المعتقدات) صعبة المنال والفهم،غير أن الثانية بقيت متجذرة على شكل طقوس،أحيانا هامدة إلى جانب المعتقد الأورطودوكسي ،منبوذة في الممارسات الممقوتة عند النساء والأطفال، وأحيانا أخرى منسجمة ومنصهرة في العقيدة الإسلامية نفسها (14 :1908)، ويصنف " أ. دوتي " هذه الظواهر في خانة ما هو فولكلوري أما المادة الخام للكتابه فهي منبعثة من ملاحظاته الشخصية (معلوم أنه جاب المغرب وكتب " في القبيلة " سنة 1914) ومن الأدبيات العلمية حول المغرب في هذه الفترة ،وفيما يخص تفسير الظواهر فقد رجع الكاتب إلى نظريات المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية (ر. سميت و ج – فريزر) وإلى المدرسة السوسيولوجية الفرنسية (دوركايم).
إن هذه الممارسات والمعتقدات الممتدة في القدم هي التي اتخذها الكاتب كموضوع والتي « تحتوي على أبسط التصورات "، فالباحث يعتبر أنه: " انطلاقا من قاعدة الدين نصادف

الممارسات السحرية.... ويصعب البدء في دراسة الدين دون الحديث عن السحر" (1908).
ستسلك كل هذه الأفكار طريقها وستتلاقى في الأدبيات الإثنوغرافية لتلك المرحلة ، ونفس الظواهر ،الطقوس والإيمان المحلي الأهلي سوف تشغل تفكير باحث آخر من المدرسة الإنجليزية وهو:"أ. ويستر مارك" (1935)الذي تناول الموضوع باعتباره " بقايا المعتقدات والممارسات الوثنية" ويؤكد هذا الباحث،ومنذ المقدمة بأن بعضها ذاب في الإسلام، أما البعض الأخر فما يزال متواجدا ويحيى جنبا إلى جنب مع الدين الإسلامي فيما هو طقوسي، وفي الاعتقاد الشعبي والأهلي . وكما فعل كتاب عصره ,فإن " ويستر مارك" لم يقو على البحث عن أصل الطقوس والمعتقدات،إذ أن جذوراً كثيرة تشابكت :الجاهلية العربية قبل ظهور النبي محمد ،أفكار ومعتقدات جارية في البلدان التي ينتشر فيها الإسلام والتي ربطها هذا الباحث في نهاية كتابه بالممارسات الرومانية .
إنها مساهمة مفيدة في الإثنوغرافيا الدينية و لم تقدم الأحداث الأكثر حضوراً بشكل خام, ولكن قدمت مجتمعة حول محور يشتغل كمبدأ منظم مثل: الجن،العين الشريرة ،اللعنة ... وكل واحد من هذه المحاور كان يضم المعتقدات والممارسات الدينية العالقة به والتي توضح من ثم التيمة والمضمون .بالإضافة إلى كون هاته المعتقدات وهذه الممارسات لم تعط للقارئ بدون توضيحات أو تعاليق، بل يمكن القول بأن التأويل كان حاضراً بقوة في عمل" ويسترمارك " إذ أن الباحث كان يصف كل شيء ويوضحه، وقد ظهر مجهود التأويل بالطبع على مستوى العمل التركيبي الذي قام به فيما يخص تلك الممارسات والمعتقدات المستنبطة من هنا وهناك ومن خلال الوثائق العديدة . لكن هذا المجهود ذهب بعيدا أيضا، فحتى يؤول ويوضح أي معطى كان الكاتب يربطه بمعطيات مشابهة أو منافية مستندا على الأمثال الموريسكية التي تختزن التأويل والتفسير الأهليين لهذه الأحداث والظواهر الدينية .فارتباطه بالأحداث المحلية لفهم وتفسير الأحداث الدينية قاده إلى الإختلاف مع الإثنوغرافيين الفرنسيين مثل "أ. بيل " ، "أ. لاووست " و" أ .دوتي " .
إن الفرضيات التي صرح بها هؤلاء الباحثون لتفسير أصل الطقوس الأمازيغية ترتكز حسب "أ. ويسترمارك " على نظرية الإله المحتضر الذي أشار إليه " جيمس فريزر" أكثر مما ترتكز على على الأحداث المحلية (ويستر مارك **1953**)، إذن هناك تشبت بالأحداث والمعطيات المحلية أكثر من النظريات الإثنوغرافية،تشبت بالحكم والأمثال المحليين الموجودين في الأقوال المأثورة البدوية وبالروايات التاريخية للعصور القديمة (مثل هيرودوتس الذي لاحظ الطقوس التعاقدية في شمال إفريقيا) وبالمقارنات مع الممارسات المماثلة عند شعوب أخرى كالساميين. كل هذا يشكل تقدما،ويفتح آفاقا أخرى للبحث في هذا المجال، أما الطريقة التي اتخذها " أ. بيل " فهي مختلفة تماما،لأنه و بصفته مؤرخاً للدين اشتغل على الظاهرة الدينية في شمال إفريقيا، ففي مقال له نشر سنة 1934 أكد الباحث على غياب تاريخ ديني لشمال إفريقيا،و في حالة ما كتب هذا التاريخ، يقول الكاتب فإن مجالا كبيرا منه سيخصص لدراسة المخلفات والبقايا السحرية الدينية وما قبل إسلامية الثاوية في الدين الشعبي، لهذا ففي اختياره للفظة المخلفات، أظهر الكاتب نفس الاهتمام كدوتي ، إذ يشاركه من جهة أولى نفس الرؤية، لكن ومن جهة ثانية يبتعد عنه،فقد أشار " أ. بيل " إلى منهجية جديدة ,وهي قراءة وتأويل حكايات المؤرخين مثل

القصة التي حكاها ابن العربي القيرواني في القرن الحادي عشر للهجرة(القرن **XVII** بعد الميلاد)،والتي تتعلق بحفل في تونس .ومرة أخرى وكما هو الشأن بالنسبة إلى" دوتي " فإن " أ.بيل " قد اشتغل بعمق وفق نظرية المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية ذات العمق الفريزري (نسبة إلى فريزر) لقراءة هذا الحقل الذي يمكن التعرف عليه من خلال المحاور المستقاة منه، كالحفل الفلاحي لفصل الربيع ، روح النبات واللقاح، وتفسير المقدسات أشير إليها لفهم معنى الممارسات التي لم يصدقها الكاتب والتي أدخلها في نقده،وبهذا يمكننا فهم الطريقة التي نبذ بها هذا الأخير التوضيحات التي قدمها الأهالي التونسيون لهذا الطقس.

وكما ذكرنا فإن " أ.بيل " مؤرخ للدين، والمجلد الأول من " الدين الإسلامي عند الأمازيغ " الذي تأسف لغيابه سنة 1934 لم يوقعه إلا سنة 1938،وكما هو شأن معاصريه فإن "أ.بيل" كان يبحث دوماً عن مصدر الأفكار الدينية الأمازيغية،وفي نفس الوقت عن أصل الأمازيغ أنفسهم، فهذه المعرفة كانت ضرورية للتمكن من ممارسة الوصاية على الشعوب المستعمرة (أ. بيل 1938ص 13 وما بعد) . فالدين عند الأمازيغ كما يفترض هذا الأخير،كان متواجداً قبل المسيحية وكان دين فلاحين ورعاة (71 : 1938)،وانتهت الطقوس والمعتقدات المكونة لهذا الدين إلى ترسيخ ما سماه بالتصور أو التمثل الديني عند الأمازيغ (82 .1938)وهذا التمثل ذهب فيما بعد إلى التصدي للألوهية البونيقية الرومانية، وإلى الديانات التوحيدية كالمسيحية والإسلام التي فشلت بدورها في محو تام للمبدأ الذي كان يؤسس للتمثل الديني عند الأمازيغ وما ميز هذا التمثل الديني هو تشبثه بالممارسات العقائدية وبالطقوس السحرية الدينية (75 :1938) أكثر من طبيعة الإله أو الآلهة،ومستلزماتها.ومن خلال القيام بالممارسات العقائدية وبالطقوس السحرية الدينية كان الأمازيغ ينتظرون ويأملون في تحسين زراعتهم وماشيتهم (1938:82).وعن أصل الأفكار الدينية فإن " أ.بيل " رفض أن يكون حاسما،ويبقى السؤال مطروحا، هل هذه الأفكار أصيلة،محلية أم هي مستوردة من طرف القرطاجيين أو فيما بعد من طرف الرومان ؟ على كل حال فإن (أ . بيل) منسجم و الإتنوغرافيا الدينية المغربية في هذه النقطة الأساسية، وهي أن مبدأ الدين عند الأمازيغ هو الإيمان بقوى الخير والشر التي تحتل العالم .لذا فإن ممارساتهم كانت تهدف إما إلى التعامل معها أو إلى وقاية أنفسهم وخيراتهم منها.

في نفس السياق يبدوا لنا أن مساهمة (شارل. لوكور)في الإثنواغرافيا الدينية متميزة وفريدة . فكتابه "الطقس والأداة " الصادر سنة 1939، يطرح إشكالية التمييز بين الفعل التقني والفعل الطقوسي،ويجد الحل في نحته لمفهوم الفعل التام أو الشامل،وحذوا بالإثنوغرافيين الذين عاصروه ،فقد أثارت انتباهه المكانة التي تحتلها الطقوس في الحياة المغربية كما انشغل بالمعنى الذي سيعطيها لها،وحسب تقديرات هذا الباحث فإن الموسم أو الحفل يحتل مكانة قوية - نسبيا- في الحياة والانشغالات الحقيقية للمسلم (14 :1939) إلى درجة أنها تعتبر الأداة التي تعيد تشكيل تصرف وتسيير هذا الأخير،كما أنها تعبر عن سلوك و" إيتيكيت "،من نفس الطريقة التي تقتضي بها الأفعال التقنية سلوكاً محدداً.هكذا إذن يضع هذا الباحث ارتباطا مزدوجا :

- بين الحفل و المسار،حيث أن هذا الأخير يمكن من تشكيل الأول .

- بين الفعل التقني و الإتيكيت لأن الأول يقتضي الثاني، فالإتيكيت الدقيق يملي على الناس الأدوار التي يجب القيام بها في الحياة . فأفعال الرجل تمنح حركية للأدوار التي عليه أن يلعبها حسب سجل تقليدي (نفسه:14)فالتقاليد تعبر عن المشاعر وتخلق الشعور .ومن هنا ذهب الكاتب إلى وصف المجتمع بأنه كوميديا إنسانية ،لكنها كوميديا ذات معنى (نفسه:16)،وقد حاول الكاتب فرز صنفين من الأحداث،فمن جهة هناك أفعال الإنسان ومن جهة أخرى هناك التقاليد والمشاعر التي تتحكم في هذه الأفعال،فالأولى أطلق عليها أفعال مادية ونافعة (فهي الأداة الموجودة في عنوان كتابه) والثانية أفعال طقوسية (كما هو واضح من خلال الطقس في عنوان كتابه). إن الفعل النافع كوني مثل مسألة الشرب التي تستجيب إلى ضرورة فيزيولوجية مشتركة عند كافة المخلوقات البشرية،أما الفعل الطقوسي فهو مجتمعي، بمعنى أننا بقيامنا بالطقس (مثل إهداء كوب شاي) فإننا نعبر عن مشاعر الضيافة .لذا فالفعلان يسمحان بتمييز (**l'homo faber**) الذي يتمثل العالم كآلة و(**l homo vates**) الذي يرى العالم كإنتاج فني وكمجموعة من الرموز. بهذا المعنى فإن الفعل النافع مهم من خلال هدفه علمي في منهجيته ويعتبرعقلانيا. فالفعل الطقوسي بالنسبة إليه معقول وليس عقلانيا .لكن في ذهن هذا الباحث لا يبدو أن الفعلين متغايرين تماما في مراميهما وأهدافهما ،رغم أنهما مختلفين في الوسائل المستعملة (معقول في إحدى الحالات وعقلاني في الأخرى) لذا فإن الباحث واع بالنية الفائدية للأفعال حتى إن كانت طقوسية: " إن الفعل الإنساني الخلاق للحساسية هو في جوهره طقوسي، لكن الاهتمام الذي يوجهه نحو الأشياء يبقى منفعيا " (نفسه:44) لذا فإن الفعلين معا،حتى وإن كانا ينتسبان إلى نوعين من الأفعال، فإنهما يتداخلان في الفعل والحياة (عند المغربي) لأنهما من نفس سلسلة الأفعال الملاحظة، لكن من خلال وجهتي نظر مختلفتين ،تقصد الأولى ما هو نفعي في الفعل وتهم الثانية ما هو طقوسي، والفعل ذاته هو فعل تام بمعنى أنه لا معنى لأي فعل في استقلاله عن كل الأفعال الأخر (نفسه:21).وباللجوء إلى الفعل الكامل والكلي عند " ما رسيل موس " فإننا نكتشف أن الباحث قد أتى بربط جدي أنهى عزل الطقس عن الأداة ووحد الفعل الإنساني من خلال منحه وضعية " الفعل التام ". ويبقى علينا طبعا معرفة معنى هذا الفعل التام و الشروحات التي يستوجبها: فمعنى الفعل التام يكون إما موضوعيا مستنبطاً من الملاحظة أو ذاتياً مستندا على مرجعية نظرة الفاعل إلى فعله،فقد حاول الباحث توظيف طريقة الفهم الفردي لأعضاء مجتمع أجنبي وتساءل هل هي صالحة للتفسير العام للمجتمع(نفسه:44)،وقد حاولنا أن نصنف من بين الباحثين الذين قدمنا أعمالهم بصفة موجزة من كان يهتم بالبنيات وبأشكال التجمعات ومن كان محفزا بالمعتقدات وبالممارسات الدينية وفي هذه العلاقة الأدبية يمكن أن تظهر روابط بين أمور تنتسب إلى هذين النظامين الهادفين،وقلنا أيضا أن أحد حدود نظرية المجموعات المنبثقة عند الاحتكاك بالمجتمعات المغاربية هو رفضهم المعقلن لممارسة الدين (**F. Colonna 1938 : XVI**) ولكي نلمس بزوغ محاولات لربط الأدوات الدينية بالأمور السوسيوسياسية كان علينا انتظار ظهور أشغال " جارك. بيرك " و" إ. جيلنر" أما فيما يخص الأدبيات الإثنوغرافية الدينية فكانت بصفة طبيعية جد متأثرة بطبيعة عقلية وتفكير تلك الفترة، سواء في مقاربتها لهذه الظواهر أو في طريقة تأويلها وتفسيرها .ما كانت تبحث عنه إجمالا هو:" دين عتيق للأمازيغ " كان كافة الكتاب

والباحثين يصبون إلى تحديد مصدره أو أصله التاريخي . وغالبا ما كان هذا السؤال مرتبطاً بأصول الأمازيغ أنفسهم، ولقد وجدنا أصداء في أدبيات السوسيولوجيا في تلك الفترة خصوصا عند "ميشو بيلير". فالممارسات التي لاحظها الباحثون أو اغترفوها من الأدبيات العلمية لتلك الفترة شكلت بالنسبة لهم مخلفات وبقايا مما أطلق عليه " دين الأمازيغ ". إنها إذن تلك البقايا التي استمرت في التواجد رغم غزو الديانات الأخرى التي مازالت تعيش إلى جانب معتقد الأولياء والإسلام،لكنها صفة رفضها تماما (ج .سيرفيي) مثلا، حيث لم يعتبرها بقايا، لأن : " الأمور و الأفعال إما أن تفرض أو لا تفرض نفسها على الباحث والملاحظ،فهي إذن إما موجودة أو غير موجودة "(**XIII: 1985**) وكان من المفروض أيضا تبني النظريات السائدة في ذلك العصر لتوضيح الظواهر الدينية المنسوبة إلى المدرسة الأنثروبولوجية الانجليزية الممثلة في جيمس فرايزر و روبيرت سميث وأيضا المدرسة السوسيولوجية الفرنسية ذات الميول الدوركايمية ، إضافة إلى أن اللجوء إلى الحكم والأمثال كان يمنح هؤلاء الكتاب مادة أخرى لمساندة نظرياتهم التوضيحية. إننا نعترف للتقاليد الأنثروبولوجية المجتمعية في المغرب وفي شمال إفريقيا عامة بميزتها في المقاربة المونوغرافية ،فلقد ركز الباحثون جهدهم على قبيلة واحدة أو مجموعة من القبائل، وعكس ذلك لم نصادف أبداً مشاركة إثنوغرافية دينية متخذة كعنوان لبحثها اسم قبيلة معينة .فإما أن يكون مجموع تراب شمال إفريقيا أو مجموع تراب المغرب المكون للمساحة الإثنواغرافية للبحث.وطبعا فإن الإنجاز لا يسجل بطريقة نسقية أسماء القرى أو المدن التي تمت فيها معاينة وتسجيل التقاليد المنصوص عليها .

أما فيما يخص عملنا فإننا سوف نسعى إلى دراسة التنظيم الرعوي في تكامل مع دراسة الظواهر الدينية من خلال تطبيق المقاربة المونوغرافية. وفي زمن غير بعيد, وفي المجال القبلي الذي قمنا فيه بهذه الأبحاث .قدم باحثان مغربيان،كل من جهته مساهمة حول الإثنواغرافيا الدينية للمنطقة، الأولى حول الفرجة التي تصاحب الاحتفال بعيد الأضحى (عبد الله حمودي 1988 **)**.والثاني حول الوجبات القربانية (حسن رشيق 1986) وفي منظورنا فإن هذين البحثين تخليا بطريقة شمولية عن التقاليد الإثنوغرافية السابقة، إذ لم يعد الأمر يقتصر على تدوين مجموعة من المعتقدات والممارسات الدينية، لكن يرتكز على الملاحظة النسقية لاحتفال ديني معين ودراسته اثنوغرافيا والبحث عن تأويله حسب نظرية محددة منذ البداية،وفي التجربتين معاً،حاول الباحثان طيلة انجازهما الربط بين " العقيدة والمجتمع "،وبدورنا ونحن ذاهبون في هذا السياق،نذكر بأننا لم نهتم في البداية بما هو عقائدي، بل كان الأمر ظرفيا ،فقبل كل شيء كان هدفنا دراسة نشاط ونوع الحياة الرعوية حتى نتمكن من فهم ميكانيزمات الإنتاج الرعوي ،لكن تبين لنا فيما بعد أن العقيدة كانت تحتل المكانة المركزية في الحياة الرعوية،حيث كان من الصعب الحديث عن هذه الأخيرة دون إدراج الأولى (أي العقيدة). فالمعتقدات والممارسات الدينية المرتبطة بالحياة الرعوية فرضت نفسها بإلحاح . إذ كان علينا أن نصفها، لأنها كانت موجودة وحاضرة في ذهن وممارسات السكان ،ونشاهدها بأعيننا ،ومن هنا جاءت قناعتنا بإمكانية توظيفها في الإثنوغرافيا المقطعية :(**Ethnographie circonstanciée**) وقد أشرنا إلى أن أكبر نقد يمكن توجيهه إلى الإثنوغرافيا الدينية لذلك العصر هو مقاربتها غير المنظمة،وإهمالها للروابط والتعالق بين الظواهر الدينية ونسقها المجتمعي .

بالنسبة للإثنوغرافيا المفصلة،أي المحددة حقليا،سنعمل جاهدين على جعلها نسقية محددة مادام هدفها المسطر هو المعتقدات والممارسات الدينية المرتبطة بالحياة الرعوية. فعلى المستوى الزمني اكتفينا بملاحظات متواجدة منذ 1983 إلى يومنا هذا،وعلى المستوى المكاني،فقد اقتصرنا في اشتغالنا الميداني على قبيلة غيغاية . فالاهتمام بنوعية الحياة الرعوية يستدعي وصف صيرورات ما هو تقني – مجتمعي للإنتاج الرعوي ووصف الظواهر الدينية.

ويدعونا (ش .لوكور) في هذا السياق إلى التمعن في معنى رمزية السلوك الديني.هذا التصرف الديني المسمى "طقس "،هو عقيدة يعبر في ذهن ش. لوكور عن إيتيكيت أو سلوك. والتحليل العقائدي يمكن من تركيب سلوك الفاعلين، فالعقائدالرعوية بصفتها تصرفا دينيا، يمكن أن تعبر بدون شك عن نوع من أخلاقية الرعاة ولا تقبل الانفصال حسب رأينا عن الممارسة الرعوية ،ونظن أننا بإمكاننا أن نبرهن على أن المعتقدات الرعوية لها تمثل مباشر ومرتبط مع تنظيم المجتمع ومع التقنيات الرعوية، فهذه التقنية (التوليد ،الانتجاع ..) تستدعي أخلاقية يترجمها احترام قواعد السلوك الصارم اتجاه الآخرين واتجاه الألوهية واتجاه الممتلكات المشتركة أو المصلحة العامة بالنسبة للرعاة .

والفعلان (التقني والعقائدي) ضروريان لكونهما يبنيان هذه الحياة الرعوية التي تعتبر منطلق هذا البحث.

إن أبسط الأفعال التقنية تؤدى بمصاحبة أقل ما يمكن من الطقوس التي تكمن في ذكر أبسط الكلمات إلى أن يصل إلى الاحتفال الضخم. لكن يصعب على الباحث أن يكتشف هذه الأفعال ويمكن أن يرتكب الخطأ في التقليل من أهميتها. وتأتي المشكلة الأخرى من تلك الصفة المتغيرة لتلك العقائد. فالواقعة المنقولة عن الإثنوغرافيا هو أن تلك العقائد تنتمي إلى الممارسات الممقوتة للنساء والأطفال.فوضعيتهم تتضعضع، وتتحول تلك الطقوس أحيانا إلى ممارسات سرية بعد ما كانت في السابق مشهورة وكانت تجند سكان قبيلة بأكملها أو عدة قبائل للاحتفاء بها

الحياة والتنظيم الرعويان :

سبق وصرحنا أننا انتهينا إلى دراسة المعتقدات والممارسات الدينية منطلقين من وصف الحياة والتنظيم الرعوي لقبيلة من الأطلس الكبير وهي قبيلة :غيغاية. والعبارة " حياة رعوية " تغطي الجوانب التالية : الاستغلال الممتد للمراعي،التنقلات ذات الأهمية ،إضافة تربية الماشية إلى الزراعة، ومن تم فالعلاقة بين تربية الماشية والدين،وبالتالي الحياة الرعوية تختلف من فخد إلى آخر،ومن دوار لآخر (ج. دريش 1939 وج. كوفرور 1968).

إن تربية الماشية ،التي تعتبر مكملا للزراعة تمكن من الاستعمال الأقصى لكل شساعة الجبل وتشكل مصدرا للخيرات، ورأس مال ينمو مع مرور الفصول والسنوات، سواء أ كانت جيدة أم سيئة،علما بأن أهمية تربية الماشية متعلقة بشساعة المراعي وبالمتغيرات المناخية . فالقطيع له حياته الخاصة،البسيطة أو المعقدة، حسب تواجده إما في الجبل المنخفض والمتوسط أو في أعالي الجبل. وحسب الحالات فإن حركية القطيع مجالياً

والأساسية لبقائه تكون إما قوية أو ضعيفة (ج.دريش37 : 1939) فالانتشار المجالي للقطيع رهين بالتنقلات الموسمية ،على مجمل المساحة الجبلية وفي السهول ،يدخل تنوعاً يهم نوعيات الحياة على سكان الجبل مهما كانوا،قاطنين أو رحلاً ،مزارعين ومربي ماشية .هذه التناقضات تؤسس لتناقضات أخرى خاصة بحياتهم الرعوية،فالإسطبلات رهينة بالاستقرار وبحركية القطيع في إطار الترحال .فإذا كان الترحالي والاستقرار،يقول جاك بيرك يشكلان المفارقة المغاربية" فإن العبارتين طبعا لا تتواجدان في حالتهما الخالصة ولا ترتكزان – ربما - إلا على علاقات متغيرة مع كل ساكنة معينة،و على اعتبارات متبادلة (جاك.بيرك 109 – 1955).

لقد درس هذا الباحث قبيلة سقساوة التي يعتبر أهلها مستقرين، لكن بما أن بعضهم مربو ماشية، فإنهم يصبحون رحلاً – منتجعين،وكدليل على ذلك وضع بيرك تقابلا بين المساحات الفلاحية الضيقة مع شساعة المراعي التي يتطلبها عدد رؤوس القطيع (نفسه:109) ووصل إلى الخلاصة القاطعة بأن ما يهم في المجال هو ما يلزم القطيع .إن الانتجاع" هذه العبارة التي خلقت لتأخذ بعين الاعتبار تداخلات من هذا النوع والتي لا تستطيع احتواء تعقدها (نفسه: 109) تتصف بها تربية المواشي عند السقساوة،وعند جيرانهم في الأطلس الكبير الغربي،(وتبقى في مرحلة التقليد الكتابي) لكن " لا تفرز حقيقة ولو بسيطة عن نظام عتيق حاول جاهداً الحفاظ على بقائه رغم حوادث التاريخ " (نفسه: 109). إذن فهل لهذا النظام العتيق حقيقة واقعية ؟ وما هو عمقه التاريخي ؟وما هي المؤشرات التي تبينه ؟

أشار عبد الله العروى (1970) إلى التقدم الكبير الذي حققته الدراسات منذ 1930 حول المغرب العربي لما قبل التاريخ . لذا شغلت الوثائق الأركيولوجية مكانة الوثائق الأدبية وعوضتها لتوضيح سؤال أصول الأمازيغ وثقافتهم . المشكلة التي كانت محط الخلاف بين الكتاب كانت تكمن في معرفة هل هذه الثقافة صقلت من طرف العبقرية المحلية أو كان يجب نسبها إلى التأثير الخارجي.ويذكر الباحث (كسيل) الذي كتب :" إن السكان الأصليين لهذه المنطقة لم ينتظروا وصول الملاحين السوريين(إشارة إلى الفنيقيين) ليمارسوا تربية المواشي والزراعة " ولكنه أضاف :" هل يرجع جانب من ازدهارهم إلى مبادرتهم الذكية ؟ نحن نجهل ذلك "(نفسه: 19) ولقد حذر عبد الله العروى في هذا السياق من الأحكام المسبقة للإديولوجيا التي غالبا ما توجه نتائج البحث في اتجاه معين نظراً لكون علم الأثريات المغاربي كان من صنع الإدارة المستعمرة، فربط الأمازيغ وثقافتهم سواء بالغرب أو بالشرق هي فرضيات مختلفة لكن انتهت إلى توافق بالاعتراف " بتنوع الأصول وبالخاصية التجزيئية والراكدة للماضي المغاربي " (نفسه:19) كما أشار أيضا إلى الصعوبة التي نجدها في الرجوع إلى المصادر الرئيسية لفترة ما قبل التاريخ، منها نقوش ليبية ومصادر أدبية إغريقية رومانية ومواقع أركيولوجية. فموضوع هذه الدراسة طبعا ليس هو الغوص في مسألة أصول شعب ،وإنما – إذا تجاوزنا المقدمة التي اقتضت أن نشير إلى ذلك باقتضاب - محاولة النهل من مرجعيات قديمة بعض العناصر التي تثبت قدم هذه الثقافة،وهي ثقافة الحياة الرعوية. فالفترة التي حققت الازدهار الذي أشار إليه ع. العروي تزامن الفترة التي تم فيها اكتشاف لقى الأطلس الكبير وتأريخها وتأويلها،وهذه اللقى التي يتواجد البعض منها في المنطقة الخاصة بهذا البحث

تهم هذه الدراسة بصفة مباشرة . إن رسومات ولقى الأطلس الكبير، الأوسط والغربي التي اكتشفها (ملهوم) سنة 1948 نشرت سنة 1959،أما لقى الأطلس الكبير،نواحي مراكش فقد خصها " أ. سيمونو "بمقال ننقل بعض خلاصاته : " لقد كان الجبل ملجأ لمربيي الأغنام المتأخرين إبان استفحال الجفاف الصحراوي مابين 2500 و 1200 قبل الميلاد، الشيء الذي يربط المغرب بالعصر النيوليتيكي الرعوي ذي التقليد القزويني، لذا ففن تربية المواشي وكل التقاليد الرعوية منبعثة من هذه الحملة البوفيدية التي (..) أورثت خرافة موت وبعث الإلاه الشاب الغربي الأصل،ألا و هو " خضرة فصل الربيع " والذي سيكون وارثه هو " أمغار نتوكا " (سيد فصل الربيع) بالنسبة للرعاة (73 :1967 **(A. Simoneaut** .

و ما تزال هذه المواقع الأثرية تتصادف مع مسالك الترحال التي رسمت خرائطها من طرف ج. دريش سنة 1941،والانتجاع في المراعي العالية هو ما يميز الحياة الرعوية للأطلس الكبير. و تزودنا معطيات الأركيولوجيا بالبراهين لإثبات فرضية استمرارية هذه الرعوية والرسومات،وكما تؤكد اللقى المشار إليها وتثمن تواجدها العتيق. ومهما يكن فإن تأويلات هذه الأخيرة حتي وإن تواجدت وتزامنت في هذه الأماكن العالية للترحال، تؤكد العلاقة المتينة بين الرعوية والاحتفاء بطقوس معينة في تربية المواشي. كل هذه العناصر نجدها مجتمعة في نفس العلاقات و في مواقع مماثلة :ألا وهي النجود العليا للأطلس الكبير(1941ج. دريش).هذه النجود التي مازالت لحد الآن تشكل مراعي للانتجاع ،تجلب كل صيف عددا من الرعاة الذين يغادرون السهول بحثا عن العشب وعن الرطوبة ،وتواجد هؤلاء الرعاة في المراعي المرتفعة وتحركاتهم تضفي على المنطقة حياة رعوية قوية ،مليئة بالاحتفالات والحيوية ومتضمنة لعدد هائل من "الاحتفاءات الدينية " التي وجد فيها البعض تلك المخلفات المتأخرة للنزعة الطبيعية المتوسطية (1923 **H.Basset**) والتي حولها الإسلام واحتفظ بها.

يبدو أن هذه التركيبة الداخلية لهذا المشهد الرعوي المثيرة جدا لم تتغير مند القدم،لكن غياب الأدلة يقودنا إلى القول أنه من غير المؤسس اعتبار البوفيديين هم أجداد رعاة الأطلس المعاصرين،و الأولياء (سيدي فارس وإمي زهرة) سادة هذه القبائل لا يشكلون إلا بقايا مؤسلمة لدور " أمون " كإله القطيع،ولا أيضا أن نقول عن " معروف نتوكة " (الوجبة القربانية للعشب) التي تحتفل به النساء في كل القبيلة ابتداء من شهر مارس أنه لا يشكل إلا مخلفات من "خرافة الموت وبعث الإله الشرقي الشاب " والذي كان هو " خضرة فصل الربيع". وفي بحثنا عن الأصول سنهتم بالوصف،بالدقة الكافية للحياة الرعوية في قبيلة غيغاية وبتحليل البنية الشاملة كما كانت وكما هي ملاحظة إلى يومنا.

إن الوثائق المشار إليها تشهد بدون شك عن قدم نمط الحياة الرعوية وتؤكد على ارتباطها بالظواهر الدينية،وهنا تتوقف علاقتهما.فالهوة التي أغرقت كل الفرضيات والتي يتعذر سبرها، تفصل الصورة السكونية للنقوشات الصخرية ذات الرمزية المغرية عن دينامية الحياة الرعوية المعاصرة ذات الوجوه المتعددة والتي سنبحث في علاقتها بين الظواهر المجتمعية والتقنية والدينية في هذه الدراسة حول رعاة غيغاية

تقديم عام

ينظر إلى التنظيم الرعوي كنظام مركب من ثلاثة عناصر وهي :المجموعة، الأرض /التراب والثقافة، ورغم أن هذا العنصر الأخير (الثقافة) في منظوره العام يشمل كل ما يتعلق بثقافة الناس بما فيها مبادئ النظام المجتمعي ،تقنيات تنظيم المجال،تقنيات تربية المواشي ،فإننا سنخصصه بالضبط لدراسة التصور المحلي للقانون ولتأويل المعتقدات والممارسات الدينية الخاصة بالنشاط الفلاحي - الرعوي .لقد حاولنا دراسة مختلف التمفصلات المتواجدة بين مجموع أبعاد الحياة الرعوية والتي تدور حولها إشكالية البحث .

وعلى امتداد هذا البحث ستوجهنا فرضيتان خلال التحليل وهما :

تواجد ديناميكية لما هو جمعي وما هو فردي والتي تخترق كل الحياة الرعوية للمجموعة،والمعبر عنها خاصة في إقامة الشعائر وفي استعمال المجال وتقنيات رعي القطيع .و سيظهر الإنتاج الرعوي كنشاط عائلي ذي استقلالية لكن في إطار جماعتي مشترك بالضرورة والمتمثل في " لجماعت ".

- تشكل الطقوس والمعتقدات الخاصة بتربية المواشي مرجعيات جوهرية للولوج إلى استيعاب التنظيم الرعوي،حيث أن الطقوس المشاهدة مليئة بالتمثلات التي يكونها أصحابها عن أنفسهم،عن ماشيتهم،عن محيطهم،عن مقدساتهم ،عن روابطهم الاجتماعية،وعن مجتمعهم عامة ([1]). لقد أكدنا أيضا على مزايا المونوغرافيا في السوسيولوجيا المغربية وتبنيناها أيضا لأنها في آن واحد طريقة لجمع المعطيات والوثائق والمعلومات،وتفكير نظري (**J. Copans** 1974 :14)،كما أن دليلا للمقابلات أفادنا بالقيام بملاحظات نسقية للحياة الرعوية في قبيلة غيغاية.وانطلاقاً منه استعملنا تقنيتين للبحث وهما الملاحظة المباشرة والمقابلة من خلال أشكالها الثلاثة (الحرة والنصف الموجهة والموجهة) فكانت المعلومات والمعطيات تدون في بطاقات أو في دفاتر يومية أو مسجلة على جهاز تسجيلي أو على شكل صور فوتوغرافية وفي بعض الأحيان مسجلة على شريط فيديو ([2]) وفي كل مرة كانت تظهر لنا أسئلة جديدة متطلبة أبحاثا سريعة وهادفة حول موضوع ما وكذا الأصناف المبحوثة للتعمق أو لتوضيح حالة خاصة.وكان تحليل المعلومات المدونة والمرتبة حسب المحاور يساير تقدم البحث،كما أن تراكم المعلومات والمعطيات كان يتمم أو يصحح العمل على نحو الجدول الإجمالي الذي ابتكره بيير بورديو " الذي تضفي عليه التصويبات والتصحيحات الامتداد والوحدة أكثر فأكثر " (1980:19)

لقد انجزت المقابلات والملاحظات على ثلاثة مستويات إدراكية:

1 – ارتأينا أنه من الضروري توجيه البحث في العمق مركزين على مستوى دوار (وانسكرا)،حيث أن خاصيات تربية المواشى متشابهة ومدروسة بكفاية في عامة ربوع القبيلة،وفضلنا التحليل الجزئي على هذا المستوى المحدود لإعطاء أهمية أكبر للبحث والدراسة .

2- الخطوط التي أفرزت من هذا العمل المكثف ,قد تم التحقق منها على مستوى السهول(في مجموعة من الدواوير) وتم البحث بعمق على مستوى دوار (إمنان) لمعرفة خاصيات تربية المواشي في السهل عن كثب.

[1] سنقدم طريقة تأويل المعتقدات والطقوسيات في الفصول الخاصة بها .

[2] - تدخل في الأطلس الرعوي –فيلم فيديو من 26 دقيقة

3- البحث على المستوى القبلي أي الإقامة في مختلف أودية غيغاية شكل خضماً حقيقياً ل " المعرفة المحلية " حول تقنيات تربية الماشية والجوانب القانونية المتعلقة بعقد تربية الماشية وبتقنين المراعي،وبالتاريخ المحلي للحياة الدينية .إن هذه الجوانب المختلفة تتغير إما قليلا أو كثيراً، من مكان لآخر، أو من مصدر معلومات لآخر.وهاته الأبحاث السريعة منحتنا تفاصيل ومعلومات مكنتنا من استيعاب البنية العامة.وعلى كل مستويات الملاحظة،كانت المقابلة تتمم بالملاحظة المباشرة ،في الوقت الذي كانت فيه الظاهرة تدخل في صنف الأشياء القابلة للملاحظة: كطقس أو تقنية لتربية الماشية، على سبيل المثال،كان علينا تتبع المجموعة في تحركاتها وتنقلاتها في السهول وخصوصا في المراعي المشتركة " لأوكايمدن " والمشاركة نوعا ما في نشاطها.

تقدم المونوغرافيا بالمناسبة شكلا سمح لنا بتنظيم وسائلنا في إطار مناسب للعرض، فقد تطور بحثنا فعلا انطلاقاً من أشكال التمظهرات التي تبدو بسيطة،ومن الحياة المادية للمجموعة إلى أن وصل إلى الأشكال المركبة للحياة الروحية دون أن نغفل ديناميتها .

وكان التصميم المتبني للعرض قصديا ويخضع للمسلك الدوري لمسار القطعان ويحتضن لحظاتها القوية،لذا ارتأينا تجزيئه إلى قسمين وكل قسم سيحتوي على أربعة فصول . فالجزء الأول مخصص لتقديم التنظيم الرعوي في أماكن الاستقرار: بالأودية.سنتحدث في الفصل الأول عن النظام الاجتماعي لقبيلة غيغاية وسنركز على العلاقات البنيوية بين " الجماعات العرفية " التي تؤسس لهذا النظام وعلى دور الوحدات الاجتماعية المؤلفة للمجموعة،وكذا على المكانة التي تؤول إلى الأشخاص في هذه التركيبة، أما الفصل الثاني فهو مخصص للنظام الترابي للقبيلة وطبعا للأرض الرعوية التي تعتبر كمجال للإنتاج، وسنسعى إلى توضيح المبادئ التي تحكم النظام المجالي وإلى وصف التقنيات الرعوية لتطويره وكذا أشكال العلاقات المجتمعية المتولدة عن ذلك،أما أنماط تسيير القطيع فسنقدمها في الفصل الثالث.وسنتتبع القطعان في تنقلاتها الموسمية وفي تكاثرها العددي السنوي وسنوضح أيضا نوع التعاون القائم بين كل مربي الماشية لصيانة وتدبير القطعان والموارد البشرية المعينة للقيام بالمهام الرعوية.وفي الفصل الأخير لهذا الجزء سنوضح أن النظام الرعوي والديني يحظى بمكانة قيمة ،وإذا كان تحليل النظام المجتمعي يشير إلى أن الدين هو المبدأ المرسخ للمجموعة فإن تحليل المعتقدات والطقوسيات يشير إلى هيمنتها على النظام الرعوي.وسيظهر الجزء الثاني النظام الرعوي في النجود العليا والمرتفعات. فحياة الفلاحين المقسمة حسب الفصول السنوية بين مجالين تذكرنا بقوة ببحث "مارسيل موس" حول الإيسكيمو،فالبنية العامة لهذا المجتمع ونظامه القانوني ونظامه الثقافي تتنوع حسب الموقع الموسمي والفصلي.أما في الفصل الخامس فسنتطرق إلى نوع الحياة في المرتفعات ونوع العلاقات المجتمعية التي تترسخ بين مربي الماشية في حال الانتجاع،وسنسعى إلى توضيح أشكال تجمعات مربي الماشية،وأيضا إلى توضيح المنطق الذي يحدد شغلهم للمجال بمخيماتهم في المراعي،على أن نخصص الفصل السادس للتصور المحلي للقانون المصاغ من طرف الرحل- المنتجعين،وسنوضح فكرة تداخل هذا التصور مع النظام و التاريخ الاجتماعي للمجموعة،وفي حيز أخر سوف نعرض للرابط القانوني لمربيي الماشية بفضاء الانتجاع الذي يتوسطه الولي الصالح للمراعي،فهذا التصور الخاص للقانون متداخل بقوة بالدين.وفي الفصلين الأخيرين سنعمل

على تحليل الشعائر التي تقام في " أوكايمدن " لأن الانتجاع تصاحبه حياة دينية قوية، فإقامة الشعائر جد مرتبطة بالنظام الرعوي وبتدبير المراعي،وتقام سواء جماعيا أو فرديا ،فالأمر يتعلق بشعائر رعوية ترمز إلى أنواع متعددة من الارتباطات :

-مابين المجموعة /التراب /القداسة

-ما بين المقدس /النشاط الرعوي / التنظيم العائلي .

إن تأويل ودراسة الشعائر الطقوسية سيوضح أن هذه الشعائر تلعب دور الضابط الاجتماعي. والتنظيم الرعوي مطبوع بازدواجية الزمن وازدواجية المكان. لكن هذه الطريقة الديداكتيكية لعرض الأحداث تطرح مشكلا في تقديم نفس الجوانب في زمنين ومجالين مختلفين،وإن كانا في الواقع متكاملين ويمكن أن تؤدي إلى الشعور بالتكرار والرتابة.وفي الحقيقة فمقارنة الجوانب المختلفة للتنظيم الرعوي ولأنواع التركيبات المنبثقة ستفرز التماثلات والاختلافات بين النظام الرعوي في الأودية وفي المراعي الجبلية و هي التي تمكن من التقدم في توضيح وفهم المبادئ التي تؤسس للتنظيم العام. لذا فإن أشكال التنظيم الاجتماعي ومبادئ تنظيم الفضاء وتقنيات تسيير القطيع والتمثلات القانونية وأشكال الشعائر تقدم بشكل مختلف في جانبها الخارجي في المراعي العليا الجبلية أو في السهول والأودية. لكن دمج العوامل التي تشكل هذا التنظيم أو ذاك تسلط الضوء على نفس المبادئ التنظيمية.ولن نجد مفراً من تسمية هذه المبادئ بالعلاقات الأساسية. وعلى سبيل المثال،فالعلاقة الأساسية بين البيت وكسب البقر والمرأة هي علاقة ضرورية في كل النظام الرعوي سواء كان في الأودية أو في أعالي الجبال،بنفس القدر الذي تكون فيه لحظة وصف النظام المجتمعي أو تأويل الطقوس حاضرة . وبهذا التصور سنحاول ختم هذا العمل .

الجزء الأول
التنظيم الرعوي بالأودية

الفصل الأول :التنظيم الاجتماعي لغيغاية

يعتبر توضيح التنظيم الاجتماعي لغيغاية والعلاقات البنيوية لمختلف المجموعات العرقية المكونة لها ضروريا لفهم التنظيم الرعوي،فغيغاية (إغاغاين بالأمازيغية) تنتمي إلى فصيلة الشلوح (الأمازيغ) ومنهم سقساوة جيرانهم في غرب الأطلس الكبير الذين يكونون النموذج المثالي الذي صاغه جاك بيرك بعبقرية(1953) فهم مستقرون وموطنهم يتكون من وديان ([1]) (أسيف. ج إسافن) حيث تنتشر تدريجيا عدة دواوير أو

[1]ــ عددهذه الوديان خمسة:
أسيف نايت مزان
أسيف نايت امنان
أسيف نيفغان
أسيف نسيدي فارس
أسيف نوسيرتاك

قرى . وكل قرية أودوار يتكون من تجمع أو عدة تجمعات سكنية ذات السطوح المنبسطة المتماسكة في نظام متقطع، فالمستويات السفلية لأي سكن والتي تدعى " إكرار ومفردها أكرور " مخصصة للسكن الحيواني فيما يسكن الأهالي في الطوابق العليا. وحقول الفلاحين مدرجة وتحتوي على بستان مسقي،وتنحدر هذه الحقول تدريجيا إلى أن تصل إلى قاع المصب،حيث تنمو البساتين الخضراء وتغطى مساحات الوادي بشجر الجوز الذي يتعدى عمره القرن في بعض الحالات،وعندما لا يسمح الطقس بغرس هذا النوع من الأشجار خصوصا على علو 1400 م وما تحت،تصبح شجرة الزيتون هي المفضلة. وحديثاً فقط ظهرت في المنطقة تشكيلة من الأشجار المثمرة الأخرى (التفاح،حب الملوك والمشمش) وأتت لتقلص من المساحات الخاصة بزراعة الشعير والذرة،وإلى جانب المساحات المشجرة توجد أيضا مربعات أرضية مخصصة للرعي ويطلق عليها إسم " إكودلان " ومفردها " أكدال " والأكدال مجاور لمجاري المياه. على أنه وابتداء من شهر نونبر ودجنبر عندما تتساقط الثلوج بكثافة على المناطق يعيش الفلاحون في انزواء كامل منعزلين في قريتهم،وبمجرد ما تخف وطأة الثلوج و يصبح الجو أجمل، يبتعد السكان وقطيعهم بعيداً عن مساكنهم الرئيسية، فاقتصاد قبيلة غيغاية يحاول ما أمكن أن ينتعش وينتفع من كل مستويات الجبل حسب مبدأ التكامل العمودي (**M.Greswel** 1986) وعند صعودهم إلى قمم الجبال فإنهم يسلكون "أدرار " أي الجبل حيث تقوى المراعي وتشيد المساكن الثانوية المسماة ب " لعزيب " .إنه مجال القطيع لكنه أيضا فضاء غني بحطب التدفئة. لكن لضمان البقاء ترتكز الحياة الجبلية أيضا على المساهمات الخارجية الناتجة عن الهجرة الموسمية أو النهائية، رغم أن هذه الأرض كانت معروفة بتمسك سكانها بها . كما نسجل أهمية الواردات النقدية المجلوبة من طرف الأجانب المغرمين بغرابة وجمالية الجبل(ومنهم متسلقو الجبال،المتنزهون والممارسون للتزحلق على الجليد ...) ومنذ زمن بعيد،عملت هذه المنطقة من الأطلس على تحسين مستقبلها بمشروع إدماج النشاط السياحي،موسعة بذلك أنشطتها المتعددة،كما أن سهول نفس المنطقة أيضا تشارك في تنمية الجبل بتزويدها بما يلزم من الشعير الذي يسجل خصاصاً في تلك المواسم التي تسمى " تككت " والتي تبتدئ في شهر مارس وتعلن عن رحيل القرويين للبحث عن شغل في سهل الحوز .و تستقبل هذه السهول قطعان الأغنام في حالة انتجاع شتوي ويرجع بقاء غيغاية هناك إلى تداخل كل هذه العناصر.كما أن البنية القبلية لأهل غيغاية على غرار القبائل المغربية الأخرى هي من النوع السلالي الانقسامي, الذي يتميز بتعاقب تشكيلات عريضة " اللف"و " أفوس" و تشكيلات ضيقة (لجماعت، تيغسمت وتاكات) .

I – من الجماعة إلى الوحدة العائلية

1-1 – لجماعت

تمنح " لجماعت" الإطار الذي يدور بداخله ما هو جوهري في الحياة المادية والروحية لكل مجموعة معينة. ففي مجال " الشلوح " تعتبر كلمة " موضع " (روبير مونتانيي. 218 :1930) أو "العضم" (أ. لحليمي 1967) في الأطلس المتوسط إسماً يطلق على الوحدة الترابية والمجتمعية المسماة هنا " لجماعت" أو " أدوار". و قد خصص لها

"ميلر " الذي درس نفس المجموعة بعد " أ. دوتي " كلمة (عشيرة) ، التي تعني : وحدة ترابية تتكون من دوار أو عدة دواوير و تبسط سلطتها ومراقبتها على كل ترابها " تمزرت " والتي تشمل حسب (جاك بيرك) ثلاثة مفاهيم :ماهو فلاحي،ماهو جغرافي وما هو سياسي (جاك بيرك.1978:413) وكوحدة مجتمعية ، فإن ل" لجماعت " تركيبة سلالية،حيث يتم تشكيل هذه الوحدة ابتداء من ثلاث إلى أكثر من عشر سلالات (إغس. ج إغسان: مجموعة سلالية باترياركية) تتعايش وتكون " لجماعت ".

وتبدأ " لجماعت " من حيث لا توجد علاقة أسرية طبيعية أو متفق عليها (ج بيرك 1978 :418)الشيء الذي يطعن في أي إدعاء في قرابة مشتركة بين الأسلاف، وبالمقابل فإنها لا تقاوم اختلاف أصول المنتمين إليها، ف "لجماعت" حسب الغيغاية هي تجمع لكل الذين تربطهم وتجمعهم المصلحة أو المنفعة،أو الذين يكتفون بالتأكيد على أنهم يكونون لجماعت (نكيات لجماعت)،ومن ثم فإن " لجماعت " قد تتشكل من كل من يتعارفون وهم يعيشون كجماعة، ومن هنا يساهمون في المنفعة المشتركة سواء كانت مادية أو روحية، وتهم المصلحة مجموع المنافع المادية المشتركة،خصوصا كل ما يتعلق بتنمية أراضي المجموعة .

تتكون الأرض من أجزاء مشتركة لكافة أعضاء "لجماعت"،ومن أجزاء تكون خاصة بأصحابها. وإذا كانت الوحدة العائلية فعلا هي العنصر الفاعل في النظام الزراعي،فإن الجماعة تبقى هي المسيطر المباشر على الملك العمومي،وبصفة غير مباشرة على الملك الخاص، ففي الحالة الأولى تتجلى كفاءتها وقت صيانة شبكات الري و توزيع المياه بالتناوب ولجما عت هي التي تحافظ على المنتوجات الزراعية، باتخاذها القرار مثلا في وقت جني الجوز بفرض عقوبات تسمى "أزاين" لمعاقبة السرقات على الخصوص،وهي التي تحمي المراعي وتقرر وقت إغلاقها وفتحها،وفي زمن غير بعيد كانت "لجماعت" هي التي تنظم الأشغال الجماعية لفتح المسالك للسيارات أو لبناء المدارس،ف" لجماعت" لها أكثر من فرصة لإبراز تعاضد أعضائها،كالتعاون المسمى(توزي) مثلا أثناء الأشغال الفلاحية الكبرى كالحصاد أو موسم الدرس ونقل المحصول الزراعي وحراسة القطعان بالتناوب والسهر على الانتجاع بالمراعي الجبلية أو بالسهول إلخ ...

و"لجماعت" تعمل أيضا كمجتمع للمساعدة التعاضدية،حيث أنها تمد يد المساعدة إلى كل شخص منكوب تكبد خسارة فادحة، مثلا عند فقدان بقرة في حادثة ما، أو بعد مرض اضطره لذبحها،فالكل يشتري من لحمها ليساهم في إنقاذ صاحبها عن طريق(توزيعت): الوزيعة أو في بعض الحالات يساعد أحد الأعضاء في تكوين قطيعه الأساسي باللجوء إلى " إيسكفاد "([1]) .بالتأكيد أن الموروث الخاص من حقول أو مراعي دائمة " إكودلان " أو أشجار وقطعان هو في حوزة الوحدات العائلية المسماه " تكاتين" (مفردها تكات)،لكن التأثير الجماعي لا يظهر إلا في أوقات عصيبة للحياة المشتركة وفي مناسبات الأنشطة الحيوية،وهنا يجب القول أنه إذا كان الفرد الواحد ليس بضروري،فالفرد لا يمكنه الاستغناء عن الآخرين،ولتنمية بعض مكونات الأراضي ل "لجماعت" وسفوح الجبل الخاصة بالرعي،هناك علاقات تنمو بين "لجماعت "المجاورة من أجل التدبير المشترك للقطع الأرضية الفاصلة،وفي هذا الصدد،ف "لجماعت " سواء بشكل ثنائي أو ثلاثي هي

[1]– سوف نعود إلى كل هذه المؤسسات فيما بعد .

مدعوة للتشاور دوريا.وتكون صلاة الجمعة في مسجد تابع لإحدى "لجماعت" فرصة مناسبة لتبادل الأراء،وبلورة مجموعة من الأمور أو التأكيد على الدفاع المشترك عن الأراضي التي يتم تدبيرها بشكل جماعي،وهذا لا يعني أن هناك "لجماعت" جديدة تتولد عن هذه المشاورات وتدوب الأخريات،بل إن هذه "لجماعات" ماهي إلا مجرد مجلس تشاوري وأي "لجماعت" أصلية تحتفظ بفردانيتها وتدافع عن استقلاليتها.وكيفما كان الحال ف "للجماعت " الأصلية الحق في التدبير المستقل لكافة أجزاء ترابها،لكن دون إعطاء هذه الحرية للأفراد المنضوين تحت لوائها،حيث أن الصفة الإلزامية للتشاور و القررات المنبثقة عنها هي ما يدعم أكثر تعريف الجماعة،كما تعتبر أيضاً مصدراً ثقافياً وأخلاقياً،حيث أن التنظيم المجتمعي للجماعة مبني حول المساجد (تمزكيدا) التي لاتختلف كثيرا من خلال بنائها عن باقي المساكن،اللهم إذا كانت لها صومعة كمساجد المدينة،وهي حالات تكاد تكون نادرة.وتسمى أيضا "لجماعت"باعتبار مرجعية الإسم الذي يعود إلى صلاة الجمعة الجماعية،حيث يحتشد المؤمنون المنتمون إلى "لجماعت" بكثافة في المسجد ([1])الذي يوجد به فقيه (طالب) يشتغل بعقدة (الشرط) التي تنص على ضمان قوته اليومي وعلى قدرمن المال ومقدار من الشعير والذرة والزبدة،وبالمقابل فالفقيه أو الطالب عليه أن يعمر ويشغل المسجد ،أو بمعنى آخر عليه أن يؤذن للصلوات الخمس وأن يئم بالمصلين و يعلم القران للأطفال وأن يصف أدوية للمرضى ... وكل عائلة (تكات) تتكفل بالفقيه يوما كاملا في مأكله ومشربه حسب دورية محددة وتساهم أيضا في أجرته، أما صيانة "تمزكيدا" فتعتبر إحدى المصالح العليا ،حيث أن نوع وطبيعة التجهيزات المخصصة " لتمزكيدا " يعتبر رمزاً لصيت المجموعة وقوتها و"لجماعت" منظوية تحت لواء ولي صالح حسب مبدأ " تسنيدا " ويقال " سندن فلاس " بمعنى أنهم يسندون إلى أحد الأولياء،و" لمصلحة " تعرف أيضا بالهبات المقدمة إلى الولي الصالح على شكل ذبيحة قربانية (تغريسو مفردها :تغرسي) وهدايا أخرى مختلفة تسمى" صدقات " منها: الشعير، الذرة، الجوز، البيض أو مستخلصات الزبدة (لجوامع **)**. فالهدايا القربانية التي تشرف بها "لجماعت" حاميها الولي الصالح كلها منتوجات فلاحية (زراعية أو حيوانية) يباركها الولي ويحفظها من كل شر ويتعهد بازدهارها.والارتباط ب " الوالي السند " يوضح البنية الاجتماعية لفرقة " إغاغاين "،لكن لا يجب أن نأخذها كمفهوم قار، فالبيعة التي تقدم لأحد الأولياء غالبا ما تجمع غالبية " لجماعت " في أداء الشعائر، في حين قد تفرقهم جوانب أخرى من " لمصلحة"،كما أنه بإمكان نفس " لجماعت " أن تشرف أولياء آخرين من غير وليها السند .

أعضاء "لجماعت " مرتبطون سواء بعلاقات الجوار (أدجارن) أو بروابط سلالية (البنية السلالية للجماعت) أو بروابط النسب (زواج داخل لجماعت) ومجموعة هذه الروابط المشيدة للجماعة ترتكز على أساس معنوي أخلاقي، يمكن لكلمة " عار " أن يترجمه،" إن العار الذي يعني حرفياً "الفضيحة " يستعمل في المغرب للإشارة إلى فعل ما قد يجلب الشر لشخص نريد منه أن يقبل طلبنا، فعندما يقال لشخص " هذا العار عليك " يجب فهم أنه إذا لم يلب الشخص الثاني ما طلب منه، فعليه أن ينتظر الشر المنبثق من كلمة العار (ويسترمارك.1953:87). إن تموقع أفراد "لجماعت" في بنية ذات روابط

[1] وكمثال على ذلك، مسجد فيمليل (آيت مزان) وأيضا مسجد تمكيست

متعددة يثير وضعية يكون فيها العار دائم التواجد بينهم ويعبرون عن هذه الوضعية ب " كانغ العار"والتي يمكن ترجمتها ب " إنهم يشكلون لنا العار" لذا فكلهم مشدودون لبعضهم البعض في علاقة عار متبادلة " حتى أنه يمكن للشخص أن يأخذ ما يطلب دون اللجوء إلى التفوه بعبارة "هذا العار عليكم" (نفسه:88)،إذ يكفي مثلاً عرض جزء من ثيابه أمام الآخر (نفسه:88) تلك هي إذن العبارة أو الحركة التي تستعمل للإشارة إلى " العار" .
هذه هي " لجماعت " بنظامها الذي ما يزال وظيفياً في غيغاية ,،حيث أن كل الأشخاص مرتبطون بروابط الدم والجوار والملح، و يكتسي الطلب دائما شكل توسل :" الحرمة " ، ما دامت هذه الجماعة وظيفية فإنها تعمل جاهدة على ضمان " المصلحة " لأفرادها الذين هم بهذه الطريقة مطالبين بالتشاور الدوري و مرتبطين من ثم بقرارات المجلس ، بالإضافة إلى أن كثرة الروابط الناشئة فيما بينهم تخلق لهم سلطة معنوية تدعوهم إلى احترام متبادل بخصوص التزاماتهم.

2 – 1-تغسمت

إن "الجماعت" ذات تركيبة سلالية. وبعدها الاجتماعي إما أن يكون ممتداً أو منحصراً،حسب عدد سلالتها، فالسلالة معروفة بإسم " تغسمت " وجمعها تيغسمين " و نجد فيها كلمة " إيغس " أو " إيخس " والتي تعني " العظم " ويقال عنها أيضا " أكاجا " ، مفرد " إكجاون "،تلك الكلمة التي تشير إلى العرق أو الأصل، فأعضاء السلالة هم أفراد ينحدرون من نفس العظم أولهم أصل مشترك دون إثبات علاقتهم السلالية مع الجد المشترك الذي غالبا ما يحملون إسمه ([1]) فكل سلالة معترف بها من طرف الآخرين تعتبر وحدة اجتماعية مستقلة، وإسم السلالة غالبا مايكون مسبوقاً بعبارة "أيت " أو " إد " (مونتاني:1930) مثل:" إد بلعيد " " أيت رامي " أو ينطق بشكل مباشر ومقتضب ك:(إيوركن (في أوريكا) ، إقبلين (المنتمين إلى الشرق) مما يذكر السلالات بأنها دخيلة،حيث يطلق عليها اسم بلدها الأصلي، فالإسم غالبا ما يشير إلى خاصية السلالة وكمثال على ذلك: حالة " إمزيلن " التي تحيل مرجعياً على العرق (الأسمر) والمهنة (حدادين).
إن البنية الاجتماعية ل "لجماعت "واضحة بامتياز،إلا أنه غالبا ما تكون دواوير نفس السلالة منتشرة في قرى عديدة من نفس "لجماعت" (حالة أيت تخسنت) أو على أكثر من "لجماعت "(حالة أيت إمنان).ولمبدأ تكرار السلالة أثر في قبيلة غيغاية وشكل مجتمعها .إن"لجماعت" تجعل من التشاور مبدأ أساسياً لتكونها،وبالفعل فإن " تغسمين " هم الذين يكونون مجلس الشورى، على أن أهمية هذا الدورتختلف حسب المادة التي يجب مناقشتها: فهو حيوي وبارز في حالة توزيع المياه الخاصة بالسقي،حيث أن السلالة هي التي تقرر استعمالها لسقي كافة أراضي الأسر(تكاتين) المكونة لها حسب طريقة السقي " أغان سغان "وهو بالمناسبة توزيع دوري ،ولتعديل مواد أخرى،هناك وحدات أخرى (تكات) هي التي تتكلف بها ،وفي بعض الأحيان تحل بين الأفراد أنفسهم..

---

[1]- شجرة النسب تنمحي عند الجيل الرابع أوالخامس حسب أبحاث حول النسب عند أيت مزان قام بها ع.حمودى، م .مهدى، وج .رشيق .

وإذا كانت "لجماعت" معروفة بمبدأ التشاور، فهذا يفترض وجود روابط وعلاقات ديموقراطية بين السلالات ،وفعلا إن الديموقراطية منتشرة والعبارة الدالة عليها مستعملة،لكن كل هذا لا يمكنه أن يخفي منطق القوة والتراتبية المتواجدة ما بين السلالات، ولا أن يحجب أصحاب القرار الحقيقيين.فالمساواة النظرية تكذبها البنية الفارقية للسلالات والإستراتيجيات الفردية التي لا تتبع دائما التفاوتات السلالية .

إن قبيلة غيغاية تعتز بنسبها وترتيبها السلالي حيث يبرز بدقة الأهل الأصليون (أيت لاصل أووسلين) وكذا الدخلاء الذين ما زالوا يحملون اسم بلدهم الأصلي و" إنفلاس " المختصون في الطقوس الفلاحية([1])،سلالة الحدادين والنجارين والحجارين، وأخيرا السلالات الشريفة، "شرفاء وإكورامن "،ولا توجد أي "لجماعت" من غيغاية، بهذا التنوع السلالي،حيث كل الفئات ممثلة. فكل"لجماعت" تتوفر على بنيتها السلالية الفارقية والفريدة، والتي تبرز عصبية نوعية، ويوجد التميز تارة بين سلالة الحدادين والسلالات الأهلية (حالة أيت تحسنت أو تماترت) وتارة بين الشرفاء الذين يشرفون على حياة "لجماعت" كما هو الشأن في وادي سيدي فارس، وأخيرا توجد وضعيات، حيث المشادات مع سلالة أجنبية تشكل قطب تاريخ "لجماعت" (كما هو الشأن عند سلالة إيوركن في ونسكرا) .ولم ينجح التمايز السلالي في تكوين " نظام الطبقات الاجتماعية " ([2]) ليعطي مشروعية للامتيازات جاعلا المكانة الاجتماعية في حالة توارث بين أعضائه ، فهذه المكانة تخضع لمعايير أخرى, تكون إما مكتسبة ومحددة بالاستحقاق والنجاح الاجتماعي، فالذين يحصلون على وضعية مميزة وذات حظوة، و إما بالاستحقاق النسبي أو بالترقي الفردي " إخفون نلجماعت " (أي رؤوس وعقول الجماعة) وهم بالمناسبة من لهم الحق في اتخاد القرارات المناسبة لفائدة الجميع([1]) ومن هنا تظهر "لجماعت" كمجلس للأعيان خلافاً ل "لجماعت " بمعناها الحصري والمكونة من مجموع السكان،كما يمكنها، في سياق مفهومي آخر أن تأخذ أبعاداً مجالية وإنسانية هائلة كما هو الشأن عند "لجماعت " لأيت تحسنت، أرمد، أيت سوكا، " تمكيست ، تشديرت ..." وهنا يمكن أن يطرح التخوف من أن تقع لجماعت في تفكك تحت ضغط المنافسات السلالية ،بيد أنه في واقع الأمر لا مجال لهذا التخوف خاصة وأن البنية السلالية ل "لجماعت" تتضاعف وتتقوى ببنية " تجمع السلالات " وهو نظام الثلث المعروف عند "أرمد" وعند " أيت تخسنت " بالخصوص، تحت تسمية لثلاث (ج الثلث)،وليس من السهل تقديم المبدأ المكون لهذه التجمعات السلالية كما هي متشكلة عند أرمد وعند أيت تخسنت

---

[1] - بخصوص لانفلاس , أنظر روبير مونتاني, نفس المرجع السابق ص:221 وما يليها

[2] – توجد بالخصوص في الجنوب المغربي,في تازرولت:طائفة الشرفا-المرابطين,إمازيغن,حراتين,الملاحظة من طرف بول باسكون.وفي درعة, توجد طوائف مشابهة تم تحديدها من طرف عبد الله حمودي.

[1] -إنه في حكم اليقين أن مجموعة مصغرة مشكلة من رؤوس المجموعة هي التي تتكلف دوما بالتداول والتشاور واتخاد القرارات .

الجدول رقم 1 تجمع السلالات : لتلات

لجماعت: أرمد	لجماعت: أيت تخسانت
الثلث الأول	
أيت أوشن	أيت طالب علي
أيت لمودن	أيت إدار
أيت بلعيد	إمزيلن
أيت تدارت	أيت أوزيام
الثلث الثاني	
إذ عزي	أيت أوشن
أيت لقاضي	أيت إفرادان
أيت مبارك	أيت باحماد
أيت لاديب	اسوكتان
أيت واعراب	
أيت تبوليت	
الثلث الثالث	
أيت ورغان	أيت تيحميديت
إد منصور	أيت رامي
أيت حزام	إد معاشو
أيت موتان	إد حماد
أيت بوداد	إماردا
إغيليان	إد رامي

عند أيت تخسنت ،تنضوي السلالات الموزعة على الدواوير العديدة التابعة ل "الجماعت " تحت نفس" الثلث"،وهنا تبدو بنية تجمع السلالات حاسمة في مبدأ الأرض ولا تقبل بالتقسيم المجالي لقرى "لجماعت "كما يبين ذلك الجدول الجدول رقم 2

التوزيع الترابي لسلالات لتلات

التركيبة السلالية ل " لُثلاث "	الدوار
التلت الأول: آيت الطيب علي آيت أوزيام آيت إدار إمزيلن الثلث الثاني: آيت أوشان	تكاديرت أشاين وتكات/ واحدة في تركة إمولا فيمليل

آيت باحماد	
آيت إفرادان	ترك إمولا – تاوريرت
إسوكتان	تاوريرت- فيمليل- إمين تلاول
الثلث الثالث: آيت تحمديت	ترك إمولا- تاوريرت- آشاين
إد حماد	
آيت رامي	إمن تلاول – ترك إمولا- تكاديرت
إمردا	تكاديرت
إدرامي	ترك إمولا- تكاديرت
إد معاشو	ترك إمولا
	تكاديرت

وهذا التقسيم الجماعي إلى "أثلاث " يمكن ملاحظته في" لجماعت" ذات بعد جغرافي شاسع، و تمكن هذه البنية "لجماعت" من السيطرة على تدفق السلالات، لأن هذا النظام يخلق التوازن فيما بينها،كما أنه يخلق عملية التنافس الناتجة عن المداعبة والفكاهة وربما من هنا أطلق على بعض الأثلاث أسماء حيوانات كمثل: "أيت أوشن"(نسبة إلى الذئب) أو آيت الطالب على(نسبة إلى الثعلب)،والانتساب إلى" الثلث " يخلق أيضا ذلك الشعور بالهوية بين أعضائه الذين غالبا ما يفتخرون به ،يقول الفقيه السيد لحسن([1]) بروح فكاهية حاكيا النكتة الأتية : قيل للخال بوريك يوما ما :" قل فقط إني أتبرأ من "أيت أوشن" وألتحق بأيت تيحمديت وهذا اللحم كله لك،فأجاب :أبدا لن أقولها أبدا،ولو مقابل مال الدنيا كلها .." ويعلق المخبر :" أمعذور،الساذج".

ويظهر أن الانتساب إلى" الثلث" أمر جدي كما هو الحال بالنسبة إلى الارتباط والوفاء إلى "اللف " . فأعضاء "الثلث " متعاضدون، وعندما يكون هذا النظام هو الذي يتحكم في العلاقات بين المجموعات فعلى كل واحد أن يكون قادرا على النيابة عن الجميع. كما توجد ملامح مميزة مشتركة لكل أعضاء الثلث والتي يذكرون بها في كل مناسبة ، مثل:" إذا أتى هذا الأمر من أوشن (الذئب) فهذا ليس بغريب " أو عبارة : " أفعاله كأفعال الثعلب ..."،لكن موقفهم تجاه هذا الوفاء مزدوج،فأحيانا يكون مأخوذا من موقف الجد والمعقول، وأحيانا يكون موضوعا للهزل،لأنه قابل للدعابة،وفي بعض الأحيان تؤول الأمور إلى الاشتباكات بالأيدي أو حتى إلى استعمال السلاح الأبيض،حيث أن الدعابة أو الفكاهة تغذي وتنمي التوتر بين أعضاء المعسكرات المتنافسة.وهكذا،فلا يتعلق الأمر بالانتماء إلى هذا المعسكر فقط ،بل يجب صيانته وتشريفه،" فالثلاث" أي التقسيمة السلالية إلى أثلاث تعمل كنظام تنافسي تحرض على المزايدات وتوقد نار المنافسة،لأن شرف كل "ثلث" دائما معرض للخطر، لذا فكل واحد يبدل ما في وسعه للتشريف والوفاء بالتزاماته والقيام بواجباته داخل الثلث وتجاه العشيرة،حيث أن البعض يلتجئ أحيانا إلى المراوغة لإرهاب المنافسين الأقوياء،ويكفي أن يحضر أحد أعضاء الثلث في مداولة ما

[1]– الفقيه السي لحسن , فقيه دوار أكيرسوال, يبلغ عمره حوالي 45 سنة

ليتم اتخاذ القرارات اللازمة ،لأن الشخص الحاضر عليه أن يتصرف كرجل" أركاز" وأن يتحدث وأن يتعاقد ممثلا للثلث ، ولمدح تصرفه يقال عنه: " كيس سيعر "

3-1 – تكات

إن جماعة الجبل: " لجماعت " تربط علاقات ما بين سلالات " تغسمين " وما بين الوحدات العائلية " تكاتين،والتي يبرز الشخص في حضيرتها بمكانته في العائلة وفي المجموعة، " فتكات" تداولياً تعني النار،الموقد باللغة العربية و الكانون بالدارجة.و هي الخلية الاجتماعية الأساسية بامتياز،ومن ناحية أخرى لا توجد إلا وحدات حسابية مثل: " أمزوغ " بمعنى الأذن ، و " إقومة " بمعنى الأفواه،" نفوس " بمعنى الأرواح، والتي تعود على الأفراد.و" تكات "هي عبارة مبهمة وليست سهلة الفهم،حيث يمكن أن تشمل كافة عناصر العائلة التي تعيش وسط الجماعة القاطنة في نفس السكنى وتتغذى من نفس المطبخ. ويمكن أن تكون ذات بعد محصور أو واسع،وفي بعض الأحيان تطلق على عائلة من النوع النواتي تشمل زوجين لهما (أم لا) أولاد غير متزوجين،وأحيانا أخرى فإنها عائلة ممتدة مكونة من عدة أزواج تتعايش تحت إشراف رب البيت الذي غالبا ما يكون الأب،وبعد موته يبقى الأزواج من الإخوة أو حتى أبناء العمومة إما مجتمعين تحت سقف واحد أو يفترقون ويكون كل زوج " تكات " مستقلة.وحتى في حياة الأب نجد بعض الحالات لهذه الوضعية، حيث يعيش عدة أزواج تحت السقف الواحد ويقتاتون من نفس المخزون (لخزين) الذي يبقى تحت مراقبة رب العائلة دون أن يأكلوا جماعة،لكنهم يشقون كلهم ويتعبون في الحرث والزرع لاستغلال البقع الأرضية حتى لو كانت صغيرة، وعند الحصاد والدرس يحتفظ الأب بالمحصول خلف الباب المقفول ويوزع على كل أسرة نصيبها، أو في بعض الأحيان يتم التوزيع إبان جمع المحصول،وفي هذه الحالة تبقى الروابط بين العائلة الممتدة هي الأرض المشتركة والقطيع والعمل.

إن استقلال العيش غالبا ما يكون متبوعا باستقلالية في السكن أيضا،فالزوجان بإمكانهما بناء سكنهما الخاص على أرض مهداة من طرف الأب ،لكن هذه الحرية المسجلة في هذا السياق، لا تكفي لمنح الزوجين رتبة " تكات" لأسباب سنتطرق إليها فيما بعد.وهناك حالات وهي قليلة ، يقدم الأب فيها على توزيع ممتلكاته،وهو على قيد الحياة على أولاده، وهذا التوزيع الميراثي السابق لأوانه وكذا التوزيع بعد الوفاة يعترف بحق الوارثات من النساء، لكن غالبا ما يبقى نصيبهن بيد الإخوة الذكور حتى بعد زواجهن، وبعد جني المحصول تزور هؤلاء النساء بيت الأب وتكرمن بنصيب من الجوز و الذرة،وعندما لا تتوفر " تكات " على ورثة ذكور تصبح البنت الوارثة مرغوبا فيها جدا للزواج، وفي هذه الحالة فإن الأب هو الذي يختار الزوج لابنته وهو ما يزال على قيد الحياة،للحفاظ على مصالحها.وهكذا يأتي الزوج للإقامة في بيت زوجته ويعبر عن هذا بـ (اكشم فتمغارت) . وهنا يجد الأجانب الفرصة للحصول على مكانة داخل "الجماعت" وبالنتيجة تنهدم تكات الأصلية لتقام على أنقاضها تكات جديدة بتلاحم خارجي،وهكذا يكون مصير " تكات" غالبا. وبالرغم من ذلك يضع المجتمع مجموعة من القواعد والشروط الزجرية للحصول على مرتبة " تكات "،ولقد تطرقنا إلى مساهمات تكات إلى جانب الجماعة، خاصة

لصيانة المسجد ومصاريف استقبال الضيوف: " إنيبكيون " والمعبر عنها بــ "أروكو" الذي هو أصلا الصحن ،وأيضا كل العشور الواجبة للأولياء ...وتقديم هذه المساهمات لــ "لجماعت " يجعل من "تكات" مساهما جديا وحقيقياً لأنها تساهم في المصلحة العامة ،فالارتقاء إلى مرتبة و وضعية "تكات" لا يتم مبدئيا إلا بعد وفاة الأب، وهذا الحصر الإرثي لا يخضع لأي إجراء بل هو آلي, لكن في بعض الأحيان يمكن أن يكتسب وضع تكات مادام الزوجان يفيان بالتزاماتهما الجماعية، والمثال على ذلك هو نموذج ذلك الـ(معلم) أي البناء من دوار "أرغان" الذي يبرهن على كيفية الحصول على وضعية " تكات" و قد افترق هذا (لمعلم)-حسب القصة المتداولة بالجبل - عن أبيه بعد وفاة الأم وزواج الأب الذي سوف يحرمه أي (ابنه) من كل شيء ولم يمنحه أرضا ولاماشية ولاحتى نسبة من المحصول الزراعي, فكان على الابن أن يعتمد على نفسه.وهكذا بدأ هذا الابن عمله مزاولا مهنة البناء وبعد أن صار ماهرا في مهنته ارتقى إلى رتبة " معلم " وأثناء فترة تمرنه كان يشارك الناس بعض الماشية،وبما أنه لا يملك أرضا للرعي كان يكتري أراضي الحبوس التابعة للمسجد ([1]) وكذا بعض الأكدال من أصحابها مقابل حق الانتفاع لمدة سنتين أو ثلاثة، وخلال مدة تكوينه التى دامت أكثر من سبع سنوات كانت أسرة لمعلم لا تستحق وضعية "تكات" إلا بعدما ازدهر رزقه وبدأ يساهم في تكاليف الجماعة المختلفة، فحق الاعتراف له آنذاك بوضعية "تكات " وذلك في حياة أبيه([2]). إنها نفس وضعية الأزواج الشباب الذين يعتمدون على أنفسهم بعيدا عن الرعاية الأبوية، فهم ليسوا فلاحين ولا كسابين،إنهم مجردون من الأرض التي هي أساس النشاط الفلاحي، فمواردهم ناتجة بالأساس عن ممارستهم لبعض المهن الجبلية: مرشد أو مدرب التزحلق على الثلج، حمال أو عامل مياوم. فهم يعتمدون على قوتهم الجسدية،" تغروت "،ولتجنب وتفادي العار والحشومة،فإن قسطا من عائداتهم يمنح للأب،والباقي يخصص لصيانة البيت وما تبقى يستثمر في شراكات الكسابين أو في غرس الأشجار المثمرة،وحاليا في البنية التحتية السياحية،وحسب تمثلات الجماعة فإن هؤلاء الأزواج رغم انعزالهم عن الأباء مستمرون في الانتماء إلى " تكات " الأصلية التي يصعب الوفاء بالالتزام نحوها ،خاصة في حالة الحرمان من الأرض،فمن أين يأتي الفرد بالحبوب والزبدة وثمرات الجوز لدفع أجرة الطالب (الفقيه) وأداء واجب الأولياء الصالحين، ولأنه من العار أن يسعى الابن إلى قتل أبيه حتى يحصل على الأرض،فإن هؤلاء الأزواج الشباب هم أكثر نشاطا ومثابرة،وعليهم تعتمد" تكات " الأصلية لأنهم يسندونها ،يصونونها ويزيدونها قوة ،لذا فإن انقسام تكات ليس بالأمر التراجيدي،بقدر ما يعتبر حلا عمليا في أغلب الأحيان. لقد سبق وأشرنا إلى أن زواج الأب ثانية بعد وفاة أم الأبناء هو أحد أسباب هذا الانقسام، لكن في غالب الأحيان تقع مشادات بين الزوجات داخل " تكات "،وينطبق عليهن المثل

---

[1] - يتعلق الأمر بأرض الحبوس،يعني أنها في ملك مؤسسات تتميز بقيمتها الدينية:المسجد،الزاوية.

[2] -إن اكتساب وضعية تكات،على سبيل المثال،و المصادق عليها طقوسياً من خلال تقديم مكس بحصة كاملة(تاصغرت) من اللحم إلى الولي بعد التوزيع الناتج عن الذبح الطقوسي لأضحية من طرف "لجماعت". لا يحضى الأجانب و النساء المسنات بحصة كاملة،ولكن بما تسميه "لجماعت" أماكورحسب ملاحظاتنا للطقس المسمى تيغرسي نلعضا الملاحظ سنة 1985،(بخصوص هذا الطقس أنظر ما سيأتي من تحليل في هذا الكتاب)،من جهته استنتج حسن رشيق بأن أرباب البيوت الذين لم يتم الاعتراف بهم ك "تكات" يسمون إفرخان،أي بم يصلوا بعد مرتبة الرجال (إركزان.مفرد.أركاز)،و لا يتوصلون إلا بحصص تسمى أماكور... مثلهم في ذلك الأرامل و الذين لا ينتمون إلى نفس السلالة (حسن رشيق:1986)

الـذي يقـول: " الزوجـات كتلـك الحافـات التـي تفـرق الجبـال وتجـر البقـع الأرضـية " (تيمغارين أي كان تلاتين، نتنين أياتون أدرار، نتنين أيا تاوين إكران) .
إن أهـل وادي " إمنــان " الـذين لهـم ميـول أكبـر لتربيـة الماشـية،يقولون أن أوكايمـدن (المرعى الصيفي الذي ينتجع فيه كسابوا غيغاية)هو الـذي يضـاعف " تكـاتين" ، وفـي هـذه الحالة أيضا فإن النساء هن المستهدفات، حيث أن الأزواج الشباب المكلفين برعاية الماشية فـي هـذه الحـال يتـذوقون طعـم الحريـة والاستقلالية فـي " لعزيـب "،ويتخلصـون مؤقتـا مـن وصـاية " تكـات "، فتتولـد آنـذاك لـديهم محاولـة الانسـلاخ (إزلـي) التـي غالبـا مـا تتبناهـا الزوجة وتبلورها .ومهما كان فإن انفجـار تكـات يعتبـر نوعـا مـن اختفـاء سـلطة الأب أومـن تولى الأمر بعده ويصبح الانضباط المنظم لعلاقات زوجات الأبنـاء متلاشـيا،لأنه فـي حالـة وجـود سـلطة لفـرض هـذا الانضـباط السـلوكي،فإن تنظـيم العلاقـات بيـنهن يتـرجم بتوزيـع المهام المنزليـة اليوميـة (جمـع الحطـب ،سـقي المـاء ،حلـب الماشـية والطـبخ ..) فـي نظـام دوري مـدقق ومحتـرم،لكن ومـن وجهـة نظـر أخـرى فـالنظرة إلـى المـرأة إيجابيـة وتحظـى بتقـدير كبيـر، فكمـا هـو الشـأن بالنسـبة إلـى الثقافـات الأخـرى فـالمرأة هـي مـرادف للبيـت والعائلـة " تكمـي وتكـات " و لا يمكـن بـدونها (الزوجـة) الحـديث لا عـن عائلـة ولا عـن ماشية .. ".
وقد أفادني أحد أصدقائي الأعزاء السيد حسين أوريك 54 سنة، الذي فقد زوجته بشكل مأسـاوي،بأن " لجماعـت " فـي ونسـكرا سـارعت للبحـث لـه عـن زوجـة ثانيـة،لأن حالـة الترمل منبوذة،خصوصـا إذا كانـت "تكـات" مكونـة مـن زوجـين فقـط ، فـ" تكـات" هـي تلـك الشعلة التي تسـهر عليهـا الزوجـة وهـي ذلـك الـدخان الـذي يعلـو مـن فـوق السـطوح ،كعلامـة علـى حيـاة العائلة،وسـنتطرق فيمـا بعـد طيلـة هـذا العمـل إلـى تلـك العلاقـات الرابطـة بـين الزوجة،وتربيـة الماشـية والعائلـة.ووضـعية الزوجـة تتغيـر مـع تقـدمها فـي السـن.فحتـى وإن كانـت بصحبـة حماتها،فإن الشابة المتزوجة حديثاً لا يحـق لهـا الرحيـل إلـى الجبـل،وعكس ذلـك يمكـن للزوجـات المسـنات والراشـدات أن يصـحبن الرعـاة (غالبـا ابـن أو حفيـد) فـي تنقلاتهم إلى النجود العليا. ويمكن لدور المـرأة أن يكبـر أكثـر فـأكثر،حيث أننـا قـد نجـدها هي المسيرة لـ " تكات " المتكونة من عائلات أولادها،وهـي التـي تسـتحوذ بالمناسـبة علـى مفـاتيح " لخـزين " وتسـهر علـى التـدبير الجيـد للإرث،وتكـون سـلطتها محترمـة مـن طـرف أولادها،وزوجاتهم يخافونها,أما غير المتزوجين " إعزريـن " (أبنـاء شـباب) و " تعـزريـن " (بنـات شابات) فـإنهم يشـكلون تلـك الفئـة الهامشـية المنضـوية تحـت سـلطة الكبـار، إنهـم يمتثلـون إلـى كـل الأوامـر، ويقومـون بكـل الأعمـال وبالخصـوص رعايـة القطيـع :البنـات تـرعين البقـر فـي الحقـول المخصصـة لذلك،والـذكور يرعـون الغـنم والمـاعز فـي الجبـال، وهـؤلاء الشبان،حسـب طبـاعهم،هم إمـا محتملـين أو منبـوذين،وتبقى سـلطة الكبـار هـي السـائدة،فالذكور خصوصـا يرضـخون لمصـيرهم فـي انتظـار فرصـة الإنعتـاق بـالزواج،ثم بالانسلاخ والانعزال،وأخيراً تكوين " تكـات" معتـرف بهـا بعـد أن يصـلوا إلـى وضـعية " أركاز " أي وضعية الرجولـة .

2- الجماعات التقليدية

2 –1 – أفوس

يبدو أن غيغاية تشكل جزء من تلك الكونفدير اليات والقبائل، حيث أثر " تقبيلت " ،وهي اجتماع عدد من المواضع (جمع موضع) حسب (روبير مونتاني.نفسه:52)لا تحدد بسهولة،لأن النظام السوسيو سياسي للقبيلة يفرز زيادة على الوحدات المجتمعية والجغرافية التي سبق أن ذكرناها تقسيمات أخرى مشابهة لتلك التقسيمات المتواجدة في أنحاء المغرب. فمثلا عند أهل "حاحا" يقول "روبير مونتاني" مستندا على "أ. دوتي":" أن كل قبيلة ... مقسمة إلى " أخماس " تقدر مساحة كل "خمس " ب خمسين كيلومتراً مربعاً تقريبا وساكنة مكونة من خمس مائة إلى ست مائة عائلة مجتمعة في عدد من "لجماعت" " ويطلق على" الخمس" أيضا اسم أفوس (مونتانيي:نفسه:155) وقد أبان (فوانو)عن تنظيم مشابه عند غيغاية في مبادئها مثل التنظيم الذي أورده " دوتي " . فبما أن أهالي غيغاية خاضعون لسلطة المخزن، فقد فرض عليهم هذا الأخير تنظيما مناسباً لتقاليدهم، في " الأشغال المجانية " لفريضة " أو المساهمة الواجب أداؤها،كانت القبيلة تحتسب بخمس ونصف.وكانت التقسيمات تحمل الاسم الأمازيغي:" أفوس ج. إفاسن "(فوانو.144 .1928) وقد رسم المؤلف جدولا بين فيه الإحدى عشر إفاسن للغيغاية،ويعلق عليها ب :" وقد دام هذا التنظيم المخزني(...) إلى حين الاحتلال الفرنسي (نفسه: 184) وفي منطقة الريف بالمغرب ،يقول " (د.هارت:**1965**:27) :" أنه زيادة على تنظيمهم العصبوي فإن قبائل بني ورياغل لهم أيضا تقسيم خمس-خماس،" أي خمسة أخماس، لكن حسب هذه المؤلف فإن هذا التقسيم إلى الخمس ما هو إلا ائتلاف وإعادة تركيب لكل العصبيات وجزئياتها،لأسباب سياسية خصوصا في حالة توزيع الغرامات أو الفديات المؤداة من طرف القتلة إلى المجلس الإستشاري العصبوي أو القبيلي وهي(إمغارن نايت أربعين) (نفسه: 27) . ووظيفة هذا التقسيم إلى أخماس تبتغي أيضاً تقليص المنازعات التي كانت كثيرة داخل القبيلة.ورغم الضبابية الثاوية في القاموس التداولي،فإن التقارب بين المؤسسات الملاحظة في مختلف الجهات بالمغرب ليس عشوائياً، فهذا التنظيم: " أفوس " هو النوع العصبوي العشائري عند سكان الريف يقول د. هارت : " إن العصبة أو العشيرة هي أكبر تجمع داخل القبيلة التي ينتمي أعضاؤها إلى أحد الأجداد الشرفاء أو إلى أصل واحد ولكنهم غير قادرين على إثبات هذا الانتماء الجنيالوجي - النسبي إلى هذا الجد المزعوم " (نفسه: 27)،وإلى يومنا هذا نجد عند غيغاية ذكريات مبهمة عن بعض أشكال التنظيم،حيث أن "أفوس" كان هو المبدأ البنيوي في زمن (فوانو) الذي يعتبره أنه كان متواجداً منذ مرحلة متلاشية – ولعدم توفر وثيقة تاريخية بهذا الخصوص،حاولنا مساءلة ذاكرة الجماعة لمحاولة استخراج تصور عن أفوس لفهم عناصره والطريقة التي يتم بها شرحه،لذا فإن طريقة البحث المباشر استنبطت المعلومات الضرورية لتمحيص وتحقيق الفرضيات في سياق توضيحي،وقبل هذا سنقدم "إفاسن " كما وصلنا إلى تشخيصها مع سكان القبيلة وذلك بمواجهتهم بالتركيبات المتواجدة

جدول -3 - إفاسن غيغاية

أفوس	لجماعت
1- أيت مزان	أرامـد- إمليـل- مازيـك- أرغـان تـافراوت- نايـت مـزان بـالأحرى) آيـت مزانـزان- إكـيس- أمسـكرو-إكـيس أو آ تاكورامت أو أيضا آيت إمنان دايت مزان
2- آيت عيسى	أيـت سـوكا ـتـدمامت ـ إيـت تـلاول ـ تاشـدرت ـ تامكيـ وأسداخوس ـ ونسكرا ـتكادرت ـنسكر
3- آيت عبدالله	أكرسوال ـمطات ـآيتلحسن (نسبة الى لجماعت إمي أو) امسكرلبور
4- آيت علي	أوواوسفط ـتنتين ـ إم أوغلاد ـتدارت ـ تكادرت نايت عل
5- آيت عامر	تنسغارت ـتماسيت ـ تمكونسي ونصف داسالدا
6- آيت حماد	تنوغرين ـتيزى نتادمامت ـ أوتغال ـونصف أسالدا
7- آيت داسمير (انفلاس)	أكادير ـتزلكة ـفتالة ـفتزاغت
8- آيت أوسرتاك	تنوغار- تديلي ـإمزوغ ـكليز ـأكادير ـنتزادوت
9- آيت إكونكا	تاسيلي ـأكزير ـإفغان ـتغرت نوكزير

سجل وصف (فوانو)أحد عشر" إفاسن " دون الإشارة إلى تشكيلاتها، لكنه بالمقابل اهتم بتقديم دقيق لبنية التقسيمات، وتحث عدد ثلاثة عشر فخدة تحمل هذه العشائر بطريقة فضولية اسم " إفاسن " و يتيح لنا التقسيم القبلي الذي قدمه معرفة أن كل فخدة تحتوي على عدد من القرى و العائلات (تكات) ويبقى هذا الوصف وثيقة مفيدة رغم الإبهام المصطلحي المستعمل من طرف المؤلف،ويظهر أن " أفوس "والفخدة في ذهن هذا المؤلف يمثلان نفس الشيء،وهذا ما تقترحه مقارنة لائحة إفاسن المعدلة والمشكلة من جديد من طرف(م.كرسويل 1986) مع اللائحة التي تم إعادة تشكيلها في السنوات العشرين الأخيرة، والتي تبين تطابقا يكاد يكون مطلقا، خصوصا لإفاسن من 1 إلى 6 بالرغم من التحفظ المسجل بخصوص بعض الإختلافات الطفيفة كإهمال أو زيادة إحدى " لجماعت" في تركيبة أو تشكيل أفوس في هذه اللائحة أو تلك،ولكن بشكل أقل بالنسبة لأفوس 7و8و9 ،لكن اللائحة الأكثر مصداقية وأهمية،تبقى بالفعل هي لائحة " فوانو"،خاصة تلك التي تعود إلى الثمانينيات من القرن الماضي،حيث أنها تسجل تناسبا كاملا بين أودية (7: سيدي فارس8: أوسرتاك 9: إفغان) وأفوس،حيث أنه في الواقع كما في وصف " فوانو " نجد أن " لجماعت" الواقعة في نفس السفح تكون متفرقة على العديد من "إفاسن " وليس معنى هذا أن هناك نقص في إفاسن في هذه "الأسيف" الثلاثة الأخيرة، بل فقط قد تكون تشكيلتها الحالية غير متطابقة والواقع. فمثلا عند " فوانو " في

فخدة " آيت أو سرتاك " (وقد سبق وأشرنا إلى أن الفخدة عند هذا الباحث هي " أفوس ") تتعايش "الجماعات" (مجموع جماعت) التابعة لأسيف نوسرتاك وأسيف إيفغان . إن المفاهيم الترابية للوادي (أسيف، سيل أو منحدر) والاجتماعية لـ " لجماعت " هي مفاتيح من أجل فهم هذه التشكيلة البنيوية : الأفوس (وأيضا اللف، كما سيأتي فيما بعد) .

إن أفوس يختلف عن " تقبيلت " من خلال كونه لا يتحدد بمجال متناسق ومتجانس بالوادي ،أو جزء منه . فالمجال الترابي ل "أفوس" غالبا ما يكون متناثراً في عدة أودية وهي الخاصية الرئيسية المنبثقة من هذه التشكيلة البنيوية والتي ستوضح بأمثلة من وادين :" آيت مزان" و "آيت إمنان " .وبما أن كل تشكيلة بنيوية ما هي إلا شكلاً من أشكال مفهمة السكان لتنظيمهم الاجتماعي ،فالإغراء كبير لمعرفة الشكل البنيوي العام الذي يختلف من مرشد لآخر ومعرفة ما يحيل عليه هذا المفهوم: " أفوس" في ذهن محاورينا، والطريقة التي يشرحونه بها وأي مضمون ينسبون اليه .

*** مثال وادي إمنان :**

إن جرد "لجماعات " وادي إمنان الذي قام به مرشدونا الذين حاورتهم يخرس حتما عن ذكر "لجماعت" في " ثلاث نشاوت " ،أسداخوس وكسيرت (والتي لا وجود لها أيضا في تشكيلة إفاسن)،لكنهم يذكرون عكس ذلك تشديرت،ونسكرا،تمكيست، تينوغرين، إيكيس، أرك، إمسيكير. ولتبرير هذا النسيان يسرعون بالجواب ببساطة أن تلات نشاوت جزء من ونسكر،ويكونان معا "يدا واحدة " (يات تفوست ،تافوست هو تصغير مؤنث لاسم أفوس)و نفس الحال بالنسبة لتجمعات تمكيست / أساداخوس وإكيس / كسيرت .إذن فما هي العناصر التي نرتكز عليها لتمييز تشكيل ما هو متشابه في تافوست ؟ في هذا السياق سنحاول عرض نوع العلاقة التي تجمع مختلف لجماعت التي يقال عنها أنها تشكل "يات تفوست "،معتمدين كمثال : ونسكر / ثلاث نشاوت .فأهالي" ونسكر" مثلما أنهم يعلنون انتسابهم إلى نفس "لجماعت"يؤكدون أيضا أنهم يكونون مع "تلات نشاوت" نفس " تفوست". و كانوا يستندون على هذه الرابطة في علاقتهم مع المخزن،فبالنسبة إلى كل الضرائب الواجبة للمخزن (لكولفت تلمخزن) كانت الجماعتان تكونان نفس الوحدة، وإذن " تافوست "هي وحدة عامة ضريبية وتقسيمة إدارية للقبيلة منجزة من طرف المخزن،وأعضاء تافوست هم من يتكفلون بجزء من الضرائب الواجبة على القبيلة للمخزن (الخمس والنصف الوارد عند فوانو) ويقال أيضا « أرفرون لكلفت " أي أنهم يتخلصون من الضريبة وإذن داخل الوحدة "أفوس" كانت توجد وحدات جزئية تدعى " تافوست ".وكانت العلاقة بين الجماعتين تتمظهر في مناسبات أخرى،خاصة وأن الجماعتين تستندان إلى نفس الولي سيدي علي أوفارس،ابن سيدي فارس، حيث أن كليهما كانتا تهديان قربانا لهذا الولي كل سنة،ويحتفلان بقداسه وإلى عهد قريب كانت الجماعتان تشيدان مسجدا مشتركا،ومنذ أن أخذ تنظيم الضرائب منحنى آخر وقواعد أخرى تخلى السكان عن عادة القربان لـ" ونسكر" ومع بداية الثمانينيات سوف تشيد " تلات نشاوت " مسجدها الخاص بها، لكن بالرغم من ذلك فإن الناس مازالوا يعتبرون أن الجماعتين تكونان نفس "تفوست"وهنا يمكن أن نتساءل: هل هي مجرد حالة يمكن أن يبقى فيها الدال متواجدا دون أن يغطي واقعا حقيقياً أم أن بعض الميادين مازالت متواجدة، حيث يمكن لأشكال المؤازرة القديمة أن تبرز من جديد ؟ من جهة أخرى لجماعت ونسكرا تؤكد أنها

تكون مع آيت سوكا الواقعة في وادي " آيت مزان" "يات تافوست".وحسب التقاليد المحلية كان سائدا في القبيلة ما أسماه المرشدون ب " تيميشة " (اسم يحتوي على معنى الأكل) والتي هي نوع من الهجوم المنظم ضد "الجماعت" أخرى ،قصد نهبها و (اصطلاحياً من أجل أكلها)،فلم تكن أي "لجماعت " في مأمن من النهب،وكان من الواجب على كل واحد أن يتزود بالسلاح الكفيل بإفشال أي هجوم ضد ممتلكاته (حبوب ,زبدة ماشية) وهذا ما حدث في "ونسكرا" حسب ما قاله المخبر المرافق لي ([1]) : " إن ونسكرا دشرة صغيرة غالبا ما كانت موضوع طمع لآيت إمنان([2]) وتصديا للأخطار التي كانت تهددهم كان أهل ونسكرا يستغيثون بآيت سوكا حلفاءهم،على أن تكوين هذه الأحلاف كان سهلا وذلك باللجوء إلى الذبائح القربانية،وكان يكفي أن تذهب جماعة لتذبح شاة في المجال الترابي للجماعة الأخرى لكي تهب هذه الأخيرة إلى نجدتها،لأنها تعتبر منذ تلك اللحظة مرتبطة برابط الدم ووجب عليها أن تحارب إلى جانب الجماعة التي طلبت المساعدة لاجئة إلى ذبيحة القربان.

يبدو أن مخبري كان يستحضر نموذجاً منتشرا بكثرة في المغرب،فيما يخص مستلزمات "العار" الذي سبق وأشرنا إليه،فإراقة الدم من خلال الفعل القرباني كان يرسخ عهودا ومواثيق بين الجماعات المتباعدة مجالياً،ويحث على أداء الواجب العسكري والدفاعي،وكان هذا الواجب يكتسي شكل العار الذي كان يجعله جبرياً،إن ضرورات الدفاع المتبادل كانت الدافع الأساسي من وراء تشكيل مايسمى ب " تافوست " وهذا التوضيح الخاص بـ " تافوست "ونسكرا / آيت سوكا لأسباب حربية يقرب تافوست من " اللف ". ففي أذهان المخاطبين ترمز العباراتان إلى واقع واحد،وفي حقيقة الأمر،فإن مختلف لجماعت المنتمية لنفس أفوس تنتمي بالمقابل إلى نفس " اللف " خلافا لما هو موجود في عشائر أيت ورياغل الذين ينتمون إلى ألفاف مناهضة،وإذن ألا يحظى مفهوم أفوس بأية خصوصية ؟ ولنستمر في تتبع العلامات التاريخية لهذه التافوست المكونة من ونسكرا / آيت سوكا.

إن أهل غيغاية– كما سبق وقلنا-هم فلاحون رعاة،ولتربية المواشي غالبا ما تتوفر المجموعة على نوعين من السكن:الأول رئيسي في الوادي،يسمى" تمازرت"،والثاني ثانوي،ويكون بالنجود العليا ويسمى " لعزيب "يخصص لإيواء الماشية في فصل الصيف،ومن هذا المنطلق فإن هذا السكن المزدوج يشجع تحركات الإنسان والماشية ما بين " تمازرت " و" لعزيب ".وحسب المخبرين فإن ونسكرا في الأصل كانت مجرد " عزيب" لآيت سوكا ،الذين كانوا سنويا يأتون إليها ليكونوا على مقربة من العشب بأكدال أمكدول ([3]) ومن الماء، ومع مرور الزمن استوطنته بعض عائلات آيت سوكا محولين بذلك هذا "لعزيب" إلى تمازرت أو" بلاد "،وهذا يعني أنهم رمموا البيوت وغرسوا الأشجار المثمرة،معلنين بذلك عن ولادة "لجماعت" التي سوف تدعمها مساهمات الوافدين الخارجية، مثل:(سلالة إوريكن المنحدرين من أوريكا والتي يمكن ضبط تاريخ

1- سي لحسن 52 سنة من سلالة آيت بيهي بونسكرا,طالب (فقيه) يعمل بالشرط في تنوغرين

[2]- - استعملها المخبر فقط في هذا السياق أيت أمنان لنعت مجموعة معينة , و لاتنتمي هنا ونسكرا لآيت إمنان وعلى العكس, ففي سياقات أخرى فإن ونسكرا تعتبرجزء من آيت إمنان.

[1] ـ أكدال أمكدول الذي هو أيضا أكدال نايت سوك هو الأن في ملكية ونسكرا, وتاريخ هذا الأكدال الذي تعذر علينا تحديده هنا يبين الروابط التاريخية المتواجدة بين ونسكرا وآيت سوكا .

إقامتها) لكنهم حافظوا على انتمائهم لآيت سوكا.بيد أن مخاطبي لم يذكروا ولو لحظة واحدة أي إشارة إلى السلف المشترك رغم أنهم يصرون على الانتماء إلى الأصل الواحد .
إن لـ" آيت سوكا" إخوانا ما يزالون في السهل، ومنهم ثلاث عائلات في زمن " فوانو" .وإذا كان هناك بالتأكيد نصيب من الخرافة في هذه الحكاية،فإنه لابد كذلك من إعطاء شيء من الاهتمام لهذه الفرضية الموضحة لتركيبة " إفاسن " التي تحتويها، وهي انقسام مجموعة إلى مجموعتين مختلفتين، الأولى لجأت إلى تكوين " تمازرت" الخاصة بها (لبلاد) فوق جزء "لعزيب" من المجال الترابي، والثانية بقيت في القرية الأصلية، والكيانين معاً تقلصت علاقاتهما. ومن هذا التوضيح يظهر لعزيب كأنه محك لتأسيس سكن قار وتمازرت، هذا العنصر الأساسي لتقعيد أسس لجماعت([1])،لعزيب وتمازيرت باعتبارهما تكوينين يرمزان إلى الماشية والفلاحة يعبران في العمق عن العلاقة المتواجدة بين هذين النشاطين في علاقتهما مع بنية المجتمع، وحاليا نجد أن الخرافة تجد بعضاً من تطبيقاتها المادية في التنقلات وفي التقسيم الموسمي ل " تكات" إلى جزأين: الأول يرحل مع الماشية إلى المخيم في فصل الصيف أو الشتاء والثاني يبقى في القرية .
ونحن نشرح " تفاسين " تمكيست / أسداخوس و إكيس /كيسرت بالانشطار بعد حدوث التقسيم. وفي الأصل فإن أسداخوس وكسيرت كانتا عبارة عن " لعزيب " مكثت فيه بعض العائلات وحولته إلى " بلاد ".مكونة بذلك انتماءها الخاص، ومحافظة في الوقت ذاته على ارتباطاتها بمجموعتها الأم .وبنفس الطريقة، لكن بنبرة شاعرية يباح سر الروابط التي تجمع تمكيست وإكيس. في الحقيقة لم تكن تمكيست في الأصل إلا " لعزيب" الخاص بإكيس الذي يوجد على أراضيهم ضريح الولية الصالحة " تكورامت إمي زهرة "،سيدة الوادي.وقرر ابنا إمي زهرة ،بيهى وسالم (وفي رواية أخرى يحكى أن هذه الولية الصالحة لم تترك خلفة) اقتسام التركة التي تركها والدهما حساين،وكانت هذه التركة بطبيعة الحال تتكون من بلاد " إكيس " ومن " لعزيب"،" تمكيست " الشئ الذي أوحى لهما بكيفية التوزيع.هكذا اختار " سالم" لعزيب الغني بالمراعي وحوله إلى " بلاد " في حين بقي " بيهي " في عين المكان .أما " تافوست " الخاصة بهما ,بالإضافة إلى " أمسكرو " فكانت تسمى " آيت تكورامت " إحالة على الولية الصالحة "إمي زهرة " التي يعتبرانها أمهما، كما هو شأن " آيت إمنان "([2]) محتكرين بهذا إسم المنحدر أو السيل للتعبير عن هويتهم والتميز عن باقي " أيت إمنان "،وكذلك لإثبات أصالتهم،ويعبرون عن هذا "بآيت لصال " أي المنحدرين من أصل شريف أو المؤصلين .
هذا التوضيح المتكرر حد الإطناب،يمنحنا عناصر تساعدنا على تكوين فكرة على تشكيلة " تفاسين"،و على تأسيس " لجماعت " بانشقاق " لجماعت " الأصلية إلى جزأين،فهل هي نفس الظاهرة هي التي مهدت لتكوين " لافوس " ؟ وهل نفس المبادئ تمت أجرأتها على أعلى مستوى، أي على مستوى القبيلة ؟ إذا ما أكدنا ذلك فإن " لافوس" تعبر عن

---

[1] - يبدو هذا الأمر سائدا بالمغرب. وخصوصا في الأطلس المتوسط –فحياة الرحل أصبحت تتخذ سنة بعد أخرى أشكال القرى وتتحول الى مساكن قارة محاطة بأراضي فلاحية

[2] -بفضل دراسة أصل المكان يمكننا شرح ظاهرة الهيمنة و الانحسار التي أثارها دافيد هارت،والتي تقدم أسماء المقاطع الريفية باعتبارها تتميز بمبدأ " السيادة و الأصل "،حيث يضيف هذا الباحث بأن الظاهرة ليست مرتبطة بأي تفوق عددي أو قوة السلاح من طرف المجموعات المهيمنة.هكذا تعتبر المساواة القصوى و منافسة آيت ورياغل هي نفسها التي يمكن لمجموعة دخيلة حينما تحاول أحياناً الهيمنة على مجموعة مهيمنة. بهذا الخصوص أنظر: The Ait Waryaghar of the morrocan Rif :146/Arizone.1976

روابط اجتماعية وأسرية بين " لجمعات " تم تقسيمها لسبب أو آخر (حيث أن الحاجة الاقتصادية تسود في التقاليد المحلية) في زمن ما من التاريخ . في الوقت الحاضر ترتكز " لافوس " على ذكريات غامضة لروابط أصلية،وذات طبيعة متعددة بين التجمعات السوسيو تاريخية،التي نحصل انطلاقا منها على فهم وشرح انتسابهم الذي تبلوره دائما بعض الأحداث (تجمعات للانتجاع ،استعمال نفس المخيم للانتجاع...والذي سنتطرق إليه في وقته) والذي يتم التعبير عنه من خلال الحوار الجدي أو من خلال النكتة .

2-2 - اللف

إن تقسيم القبيلة إلى أفوس يضاعف بتقسيم آخر يدعى اللف، واللف هذا يعرف كنظام تحالفي يقسم القبائل البربرية إلى شطرين متنافرين ويعبر عن تضامنهما السياسي و الحربي .فمنذ أعمال (روبير مونتاني) والانتقادات الموجهة من طرف (جاك بيرك) إلى نظريته، وأيضا أعمال (دافيد هارت) قيل كل شيء حول هذا النظام. فنظرية " اللف " كانت تسعى دائماً إلى توضيح كل الحياة السياسية بالجبل البربري، الشيء الذي أدى إلى إدانتها بكونها ذات بعد شمولي عام، متناسية الخصوصيات و الأشكال المنحرفة عن التنظيم وعن العلاقات التاريخية /السياسية للجبل، وقد وجهت لها كل هذه الانتقادات انطلاقاً من الأحداث الإثنوغرافية التي تنكر خاصيتها العامة وذلك بالتأكيد على الفردية الخاصة بكل جماعة . لهذا فإن اللف عند غيغاية يتصف بتقسيم ثلاثي، فإلى جانب المعارضة الرئيسية ما بين " لف آيت تزكوت " و " أيت تفاضمت " تنضاف جهة أخرى وهي " لف أيت عبد الله " .

الجدول 4 : لف وأفوس غيغاية

لف تزكوت	لف تفاضمت	لف آيت عبد الله
أفوس آيت مزان أفوس آيت على أفوس آيت عامر نصف أفوس إكونكا (إفغان –أكزير –تفيرت نوكزير)	أفوس آيت عيسى أفوس آيت حماد أفوس إزمير نصف أفوس إكونكا (تسلي-أريغ) أفوس نوسرة	أفوس آيت عبد الله

وقد كتب فوانو في هذا الشأن ما يلي : " إن تركيبة القوة هذه لم يعد لها وجود ابتداء من القرن العشرين، حتى أنه حاليا أصبح غالبية الناس يجهلونها خصوصا عند الأجيال

الحديثة "(نفسه: 183) ونفس التجاهل مستمر لحد الآن،لكن إعادة تركيب جدول التحالفات القديمة يدفع إلى الحيطة،و عدم التسرع في صياغة خلاصة نهائية، لقد سمع بهذا كل ناس القبيلة والعارفون منهم يجعلون منها جزءا من علمهم ومن معرفتهم،والآخرون بسردهم لتشكيلة اللف يبرهنون على أنهم ليسوا تماما جاهلين. وحتى لو كان الحديث عن هذه الانتماءات سوى حافز للدردشة،فإنه يبين إلى أي مدى بقيت العقول متأثرة به،و قد أفادني الفقيه السي لحسن بالنكتة التالية :" حماد نكوكادير من لجماعتت أمي زهرة أوغلاد، لف تزكوت، الذي كان يحب المزاح مع حسين أوجانا من سلالة آيت لحسن من" لجماعتت"إمي أغلاد، ولف آيت عبد الله (والذي مات منذ 8 سنوات في سن 70) نادى عليه من أسفل الواد : "إذا كنت تريد أن تصبح أوتزكوت ،(أي من لف تزكوت) سنأتي ببغالنا لدرس شعيرك"، فأجابه الآخر " أحلف بالله أني لن ألبي دعوتك، حتى ولو درستها لوحدي وبالعصا" " ومع ذلك فإن الناس يصرون على أن هذه التقسيمات لم يعد لها وجود في الوقت الراهن وأن كل هذا القول يعود إلى الماضي،وأنه يوجد اليوم عهد جديد شيده الاستقلال (استقلال المغرب) وأصبح الجيل الحديث لا يرى في كل هذا إلا ما صنعه الشيوخ القدماء (إقديمان)الذين كانوا مجانين " خلان " لكن المثير في الأمر هو عندما نحضر بعض التظاهرات الجماعية في الحفلات والرقص والطقوس،و نكتشف أن عددا من سلوكات هؤلاء الشباب مشروطة ومحكومة،ولا يمكن شرحها وكذا فهمها إلا بالركون إلى مرجعياتها التاريخية، وعلى سبيل المثال، فعيد الأضحى يتيح الفرصة لعدد من التسليات: (مسخرة مقنعة ،مسرح ورقص)(. ع حمودى 1988) ينشطها بعض الشباب الذين قلنا عنهم" إعزرين "،أي العازبين فعند آيت تحسانت ،في 1985 كان اختيار مكان تقديم العرض المسرحي موضوعا للنقاش،لأن هذا العرض المسمى: (تيكوريو)والذي يأخذ طابع مجلة سنوية تعرض فيه ميمياء الأحداث المزعجة لكل منهم أو يصرح بها بصوت مرتفع مع ذكر أسماء مرتكبيها، لكن فقط بين أفراد متآخين " أيتماتن "، إذ لا يجوز بتاتاً أن تقام لعبة الحقيقة هاته أمام " الأعداء التقليديين " .

عند آيت مزان،تعتبر المنافسة بين آيت تخسنت / آيت سوكا أكثر تمظهراً،ففي نفس المناسبة تسارع كل مجموعة إلى إلباس شابين جلد التيس (بيلماون) أضحيات العيد،ويتم الهجوم على المجموعة الثانية قبل طلوع الفجر،عابرين الأسيف،صارخين بقوة، وبهذا الحدث ترمى كل مجموعة نحسها على المجموعة المعادية التي ستعاني منه طيلة السنة.

وفي وادي إمنان فإن شبان ونسكرا وتمكيست يتنافسون على من يمدد أيام المسخرة التقنعية أكثر من الآخر(إلى أن تتلاشى الجلود وتصبح رائحتها منفرة) ، بل يصل الأمر إلى أبعد من ذلك من خلال منع المبادلات التجارية مع الخصوم القدامى،فهناك نكتة لآيت تخسنت تقول إن دجاجة اشتريت من آيت سوكا تجثم على الشجر لتضع بيضها . وفي مارس 1987 نشب خصام حاد بين رجل من " أرامد " وأخر من " آيت سوكا " ويعتبر سكان أرامد أن الرجل الذي ينتسب إليهم كان على خطأ،لأنه من منطلق كونه رجلا معقولا – مادام ينتمي إلى أهل أرامد- كان عليه أن يتجنب من ينتمي إلى آيت سوكا.

إن أفوس آيت عبد الله هي أيضا لف،ومن منطلق كون تعارض الألفاف (جمع لف) يحدث هيئة لثلاث معسكرات،وكيفما كان الحال فإن لف آيت عبد الله يندرج أحيانا ضمن لف " تفاضمت " .

ويندرج الاهتمام الذي توليه هذه الدراسة إلى هذه التكوينات العريضة والقديمة في السياق السابق الذكر الذي يتطلب عدم اعتبار بنية المجموعات مفهوماً قاراً، وستظهر الحالتان الآتيتان الخاصيات الأساسية لهذه التكوينات العريضة، ألا وهي الليونة والسلاسة وأيضا توافق تشكيلاتهما مع المواقف والوضعيات الواقعية العينية .وحسب الأحداث والمعلومات التي تم جمعها،فإن هذه الخاصيات تترجم بالإمكانية المتاحة لإحدى " لجماعت " في أن تتأرجح بين معسكرين متعارضين وأن تتخلص من تضامنها مع إحدى لجماعت في بعض الأحيان وأن تنظم إليها في حالات أخرى،مما يدفع إلى التساؤل كل مرة عن الهدف والمرمى الذي أدى إلى هذه التأرجحات

* الولاء التناوبي :حالة لجماعت (جماعة) تادرت

إن الوضعية الملموسة للجماعت ومصالحها الخاصة يمكن أن تدفع بها إلى تغيير المعسكر أو إلى فسخ حلف ما والتحالف من جديد مع معسكر آخر،ففي بعض الأحيان نجد أن بعض الخلافات الناتجة بين الأحلاف تدفع إلى تفكيك ارتباطاتهما،وخصوصا إذا لم يتم الوفاء بالعهد أو بوعد تعاوني.وحالة لجماعت تدارت مثال حي على هذه الحالة،فهذه الأخيرة تنتمي إلى أفوس آيت علي، تدافع بحكم انتمائها،عن معسكر تازكوت،وبحكم تواجدهم قرب آيت تخسنت من نفس اللف،فقد كانوا يعتمدون عليه في الدفاع عنها، لكن ولزمن طويل انسلخت تدارت عن معسكر تازكوت للانظمام إلى آيت عبد الله المعسكر المنافس والأكثر قرابة من آيت تفاضمت،وهذه حكاية تغيير هذا الحلف كما أورده الشاهد حسين أوحماد (65 سنة من سلالة آيت تدرارت، لجماعت أرمد):" إن شخصا من تادارت اتهم بسرقة.ولتبرئته وجب على لجماعت كلها أداء اليمين لكن لجماعت لم تكن متوفرة على العدد الكافي لأداء اليمين،حيث لم يكن لديها إلا تسعة تكاتين، وفي هذه الحالة يتم اللجوء إلى الحلفاء لتكملة العدد المطلوب لليمين،إلا أن حلفاءهم من آيت تخسنت لم يستجيبوا للنداء،لأنهم خافوا من أداء اليمين زوراً،حيث أن المتهم كان فعلا سارقاً، وبما أن سكان تادرات أصروا على تبرئة متهمهم وجب عليهم البحث عن رجال آخرين، وجدوهم فعلا عند خصومهم آيت عبد الله الذين ساندوهم قصد ضمهم إليهم وتقوية صفوفهم..."، فوقتها كان الرهان على العدد: (عدد البنادق،عدد السواعد للعمل المرهق،عدد المؤهلين لأداء اليمين...)الذي يعتبر مفخرة وقوة كل مجموعة، ويبدو أيضا أن الأقطاب المحليين استغلوا هذه الارتباطات لتقوية نفوذهم،حتى أن الأمر وصل إلى مقارنة حجم هذه التحالفات مع مجالات تأثير الرؤساء المحليين "إمغارن" (مفردها :"أمغار"). لذا فكل لجماعت غادرت معسكرا تتسبب في ضعفه وتقوي بالمقابل المعسكر المنضم إليه، وبعبارة أخرى فإن تجديد الولاء يخدم الرئيس الذي يستقبل في ميدانه المجموعة الغاضبة، ومهما كان فإن هذا المثال يبرهن على أن الولاء إلى اللف يمكن أن يكون متعاقبا حسب الظروف،لكن تغيير الحلف لم يمنع سكان تدارت من القيام بالواجبات الأخرى التي كانت تربطهم بآيت تخسنت،كالمشاركة في الأضحية المفروض تقديمها كل فصل خريف إلى الولي سيدي شمهروش، وذلك قبل بدء موسم الحرث المعروف ب " تغرسي نلعضا"، وهذا ما لا يمكن لآيت تخسنت منعه،خصوصا وأنه واجب لقدسية

مشتركة، كما أنهم لا يمكنهم منعهم من أداء ما يلزم لشراء الذبيحة،خاصة وأن ميزانية الذبائح القربانية ترتكز على البيع بالمزايدة (لحم،جلد،طحين وزبدة...)والتي يدفع المشتري ثمنها في السنة الموالية وما تم توفيره من هذا المزاد يعتبر رأس مالاً جماعياً ينمو سنة بعد أخرى ويخصص لشراء الأضحيات القربانية، وهذا الرصيد (رأس المال) هو ملك للجماعتين،وتفتخر "الجماعت " بعدة أنظمة مرجعية وتتمتع بعدة علاقات،فتدارت من أفوس آيت علي ولف تزكوت اختارت لف آيت عبد الله عندما أحست بتهديد مصالحها الذاتية،لكن مع بقائها مرتبطة روحيا بأفوس آيت مزان التي تستمر معها في علاقات دينية.
في جدول إفاسن ولف غيغاية توجد الحالة القصوى لسلالة آيت لحسن التي انسلخت عن لجماعت إمي أوغلاد الأصلية،بخصوص انتمائها إلى الأفوس واللف فقط،لكن بقيت متضامنة مع السلالات الأخرى ل"لجماعت" على جميع المستويات الخاصة بتدبير الأرض .

*** حالة تكاديرت نمسكير :**

تعرف تكاديرت نمسكير أيضا باسم آيت عيسى إحالة على السلالة الوحيدة التي تؤلفها. وهي أيضا واحدة من القرى الثلاث المكونة ل"لجماعت" إمسكير،وسلالة آيت عيسى أصلها من "تاشديرت" التي تقاسمها نفس أفوس أيت عيسى ونفس اللف تفاضمت، ولجماعت إمسكير متشبثة بهذه التسمية التي تذكر آيت عيسى بأصلهم. ففي الحقيقة أن زمن قدومهم له امتداد كبير في التاريخ " لقد وجدهم آباؤنا هناك " أي في الضفة اليمنى لأسيف إمنان،ويشهد على هذا قدم مسجدهم،وتوضح هذه السلالة حالة من يلجأ إلى لف معارض لجماعته الأصلية،والسلالات المتبقية هي من لف آيت عبد الله.ومهما كان،فإن الانتماء إلى لف معارض لا يبدو أنه أثر كثيرا على صيرورة المشاغل والمهام اليومية، فمجموع السلالات تساهم في تحقيق المصلحة.يدفنون أمواتهم في نفس المقبرة،يبايعون نفس الولي الصالح سيدي حساين الذي يشرفونه بذبح بقرة في كل الخامس عشر من شهر مارس من التقويم الشمسي،وتحت هذه العلاقة انقسمت الجماعة فيما بعد،وهي ظرفية تكشف عن المواقف العدوانية والدخول في صفوف "لجماعت" دون مشاطرتها اعتقاداتها السياسية،إذ يمكن للقبيلة أخيرا أن تتجمع إذا تحتم عليها مواجهة قبيلة أجنبية(أوريكا وتفنوت) للدفاع عن المصلحة العامة والمشتركة: كالمراعي الصيفية،خصوصا مرعى أوكايمدن.وحسب ترتيب " لجماعات " المختلفة لغيغاية انطلاقا من انتمائهم إلى إفاسن والليف فإن النظامين الترتبيين يتقاطعان،ففرع أفوس كان عند غيغاية بكل الفوارق المذكورة مثل ما كان " الخمس" عند قبائل دكالة في سهول المحيط الأطلسي الذين أشار إليهم " ميشو بيلير" بقوله :" إن إعادة تنظيم تسع فرق أو عشائر إلى خمس أخماس قد قام بها المخزن لتسهيل تحصيل الضرائب من جهة،ومن جهة أخرى حتى يتسنى لكل خمس أن يوفر عددا قاراً من الفرسان من أجل " حركا " السلطان،وهؤلاء الفرسان بطبيعة الحال مسلحون ومجهزون من طرف القبيلة ".ويبدو أن تقسيمة أفوس هاته ومنذ فجر تكوينها حافظت على هذا الترتيب القائم،وعلى هذه الحالة في اللف الذي التصق به محولا إياه إلى وحدات أو خلايا للنظام المخزني بإعطائه مهمة جديدة،وهي العمل كوحدة لجمع الضرائب،ومن ثم فإن تقسيمة أفوس (أوخمس) في مفهومها المخزني لم تؤثر على وظيفية التقسيمات التقليدية.وانطلاقا مما كانت عليه وظيفية نظام اللف لايسعنا إلاأن نغامر

بفرضية مفادها أن تشتت أراضي " لجماعت " وإفاسن من نفس اللف كان الأمر الأكثر إثارة والخاصية التي ميزت " أفوس " من " تقبيلت "،كما أن السيل أو المنحدر (أسيف) يعتبر العنصر المبنين لأراضي القبيلة. لقد سبق أن رأينا ولو بعجالة كيف تتخذ لجماعت موقعاً بجانب أخرى على طول السيل،وإذا احتفظنا بهذه الخاصيات المتعددة في الذاكرة، فإن نظرة خاطفة على خريطة القبيلة تكشف لنا هيئة عجيبة،لكن وللأسف لا يمكن تجريبها أو التحقق منها بجلاء إلا في أسيف آيت مزان وآيت إمنان،فتحالفات اللف التي أعيد تشكيلها في السهلين تقاطع تموقع الحلفاء في قمم و سفوح السيلين : فجماعت لف تفاضمت(تاشديرت/ ونسكرا) توجد في أعالي أسيف إمنان و لجماعت اللف تزكوت (تمكيست /إكيس /أمسكرو) التي توجد في سفح نفس الأسيف،وبالعكس فإن لجماعت اللف تزكوت (أرمد / آيت تحسانت) تشغل أعالي أسيف آيت مزان،ولجماعت آيت سوكا التابعة للف تفاضمت في سفح نفس الأسيف .

إن مياه السيل حيوية بالنسبة إلى الفلاحة والماشية،وما تزال لحد الآن موضوع نزاعات بين لجماعت المتواجدة في أعالي الأسيف والأخرى المتواجدة في سفحه، وغالبا ما يقع في الأسيف أن الدين يشغلون مرتفع الوادي (أو ثلال الوديان) يقطعون ساقية المياه ويحرمون ساكنة أسفل الوادي أو السيل من الماء،وبشكل أوتوماتيكي يتصرف أصحاب المرتفع في أسيف آخر بنفس الطريقة لإعادة التوازن،وتمر الأمور وكأنه بانقطاع الماء على الخصوم في السفوح،فإن الحلفاء في سفح السيل الآخر هم من يمنعون من الماء.وفي الوقت العادي غالبا ما يحدث أن ساكنة السفوح القصوى(لجماعت أكراسيوال عند آيت ميزان أو تنوغرين عند أيت إمنان) هم من يستفيدون من فائض الماء، لكن عند قلته في فصل الصيف و في حالة الجفاف فلا يصلهم شيء،وفي هذه الحالات فإن ساكنة السفوح يطلبون الماء من ساكنة المرتفعات،وتكتسي هذه المطالب صبغة احتفالية وتقدم فيها هدايا (قوالب سكر غالبا) توضع في مسجد لجماعت يوم صلاة الجمعة ويقال عنها " سحورمانتان " أي توسلوا إليهم لتزويدهم بيوم سقي واحد .فـ"لحرما" في التوسل تعطي للطلب صبغة واجبة وتشبه في ذلك سلطة العار .

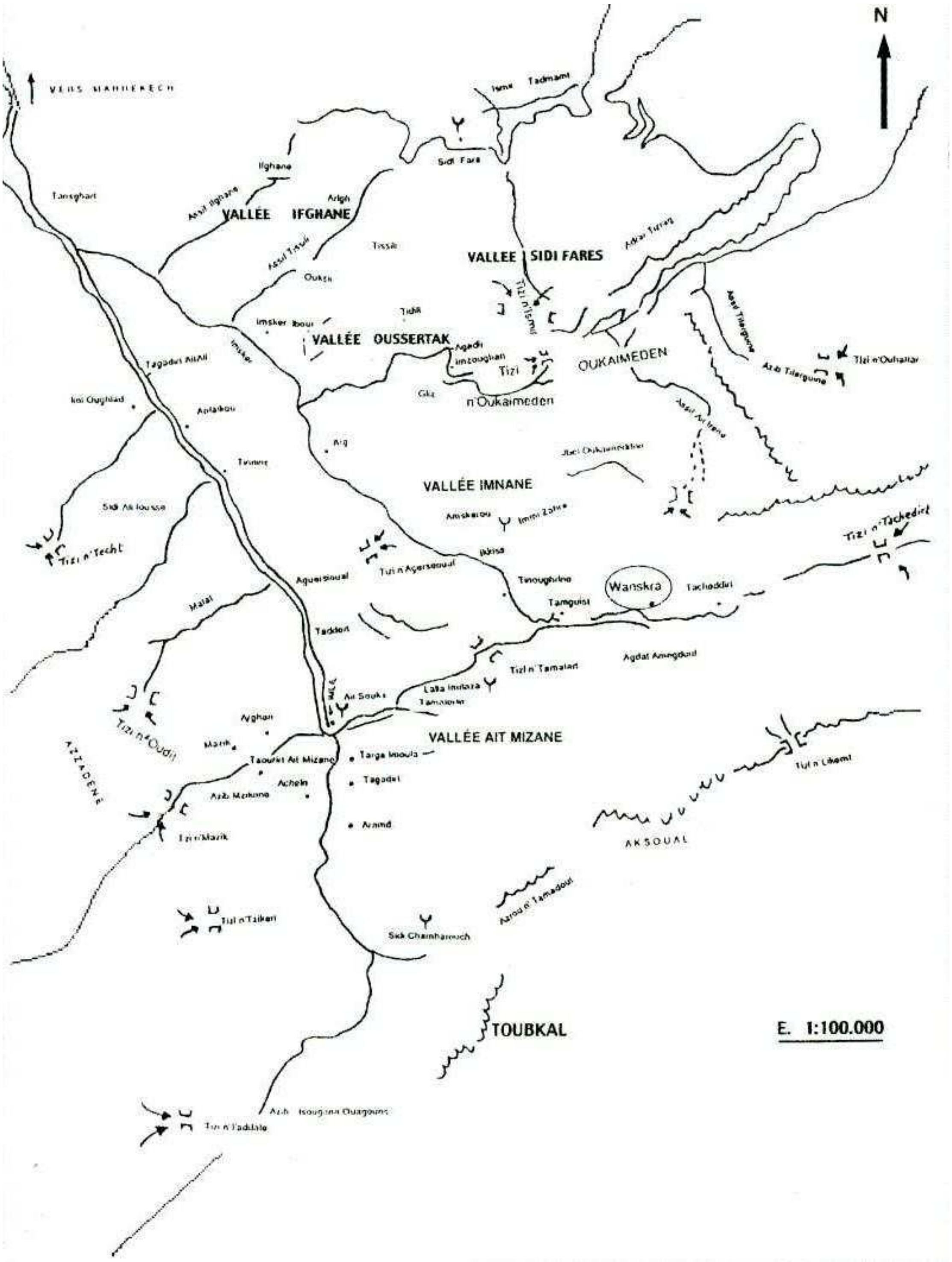
إن تقسيمات اللف أو أفوس المنظمة للعلاقات فيما بين الجماعات تبقى لينة ولا يمكن أن تكون غير ذلك، فهم يعترفون جميعاً رغم اللف وأفوس الذي يفرقهم، بروابط القرابة التي توحد أعضاء الجماعات المتباعدة ،وفي الحالات القصوى يلتجئ إلى الحرمة أو العار لما لهما من دور ضابط ومنظم للعلاقات الاجتماعية سواء ما بين الأفراد أو ما بين الجماعات، فسلطتهما لا تناقشان،إنها مطلقة،حيث تنهار كل الأنظمة وتتعطل الميكانزمات أمام سلطة العار واستحضار لحرما (على ربي).

هذه العبارة السحرية التي تصاحب المطالب كيفما كانت طبيعتها (مثل الاستفادة من دورة ماء، المشاركة في الحراسة، مصاحبة الرحل، طلب تويزي) (وتنطق في بعض مناطق المغرب بتويزا)تجعلها جبرية عند الترغيب،ومن خلال عرض هذه الأحداث المتعلقة بالتاريخ السوسيوسياسي لغيغاية يمكن أن نستخلص أن طرق تمثل ومفهمة بنيات المجتمع هي شكل من أشكال تمثل العلاقات الاجتماعية، إلا أن هذه العلاقات تخضع في وظيفتها بالخصوص إلى وضعيات ملموسة تمنحها مدارات و تجعلها تأخذ مسالك لا

تتوافق بالضرورة مع التصورات السائدة في المجتمع والتي نعتبرها كحاكم لهذه العلاقات.

ومن جهة أخرى وعلى كافة مستويات التنظيمات الاجتماعية المطروحة،تبقى لجماعت هي النظام الوحيد الأكثر وظيفية،السائد في الدوار أو في مجموع الدواوير بتقسيماتها إلى سلالات وعائلات إنها جماعة ذاتية،معنوية وتاريخية، ومعبئة للنشاط الجماعي. وقد تلاشت التكوينات العريضة والتي سميناها المجموعات التقليدية وأصبح الدور السياسي العسكري الذي كانت تلعبه قديما بيد الدولة منذ فترة طويلة,بيد أنه سرعان ما تظهر هذه التشكيلات كلما تم الإحساس بخطر يهدد المصلحة ويتعدى الإطار الخاص للجماعت,وهنا يخلق إطار للتفاوض مع القبائل المجاورة أو مع ممثلي الدولة، سواء تعلق الأمر بتدبير المياه ،أو بالاتفاقات الرعوية أو الاحتفال بالمواسم حول أضرحة الأولياء .

خريطة رقم 2 – سهول ودواوير غيغاية.



الفصل الثاني

تنظيم واستعمال المجال

حاولنا في الفصل الأول تسليط الأضواء على الخطوط الكبرى للتنظيم الاجتماعي عند غيغاية، وتم سرد بعض المبادئ التي تقعد لهذا التنظيم، ومن هذه استخلصنا أن لجماعت وتكات تكونان الوحدات الأساسية للإنتاج ولإعادة الإنتاج بالمجموعة.
وبعد الاهتمام بالتنظيم الاجتماعي سنتجه إلى تنظيم المجال باعتباره أرضية وسنداً فيزيقيا للنشاط الرعوي،ففي أراضي المجموعة،ما هي المكانة المخصصة للقطيع؟وهل يمكننا الحديث حقيقة عن تراب رعوي؟وإذا كان موجوداً،كيف يتم استغلاله من طرف الماشية ؟
يبدو أن إنسان الجبل في علاقته بوسطه،حاول دائما استغلال مجالات مكملة، وبصفة عامة يمكن أن نميز في حوض غيغاية: بين مناطق فلاحية زراعية في الأودية،ورعوية في المرتفعات وأما المناطق المتوسطة فهي مأهولة بمنتجي الأشجار ومستغلي الغابات،لكن ما هذه إلا ثوابت وعلامات مهيمنة لاقتصاد يبهر بغنى متغيراته من مجموعة إلى أخرى أو من فرد إلى آخر.ومهما كانت طبيعة هذه الخصائص،فإن استراتيجيات عيش سكان الجبل من أجل البقاء والكفاف تبقى في أساسها متشابهة ويمكن أن نجملها في مبدأين جامعين:

- تنوع الإنتاج الزراعي والرعوي،والتثمين المتبادل بينهما وتكاملهما
- استغلال أراضي متنوعة ومتكاملة تنتمي إلى مستويات بيو مناخية مختلفة حسب مبدأ التكامل الأفقي .

1 - أراضي المجموعات وتنظيم المجال .

في سياق بحثنا نجد أن المجال الترابي للقرية مكون من ثلاث مناطق مختلفة ومتكاملة: الأسيف،منحدرات الحوض ومراعي النجود والمرتفعات.فالأول مخصص للمجال الزراعي والثاني للمجال الرعوي ([1])

1-1- المجال الفلاحي

1-1-1- الأراضي والمزروعات

يتحدد إطار الحياة الزراعية لأي " لجماعت "(دوار أو مجموعة من الدواوير) عند قبيلة غيغاية في مجرى السيل،حيث تشكل المنحدرات القوية المراعي القروية (إساكسا نلجماعت).والأجزاء السفلى للمنحدرات حولت إلى مدرجات بفضل عمل مستمر ومتراكم منذ قرون من طرف هؤلاء المستقرين القدامى،وذلك من خلال مجهود دون هوادة لاستغلال بعض المساحات الصغيرة القابلة للزراعة في الجبل.إنها المزدرع المسقي والمركب من كتل من مدرجات سطحية منبسطة،حيث تكثر قطع أرضية تسمى " تاغانت (ج تاغانين)" تزرع بالتناوب بالشعير والذرة وتضاف إليها بعض الخضر كالبصل واللفت والجزر والبطاطس ... وبصفتهم تقنيين في تدبير الماء، فإن مهارتهم مكنتهم من تدبير جماعي للتجهيزات المائية ومن تطوير زراعة مكثفة تعوضهم عن فاقتهم للأراضي الزراعية. والجبل أيضا مشهور بغرس الأشجار.،وخصوصا شجرة الجوز التي بقيت على حالها البري ،إذ أنها لا تغرس في الأراضي الزراعية،بل تغرس في مصب السيول وعلى جوانب مجاري وقنوات السقي و في كل مكان لا يؤثر ظل أوراقه على زراعات أخرى، ويظهر حاليا أن الجبل دخل في مرحلة التحكم في زراعة الأشجار، خصوصا بفضل

[1]- يشير (J.Miller1974 :41-46) إلى أربعة مجالات بيئية مكونة لعالم آيت مزان (التابعة لغيغاية) رغم أنهم لايعيشون إلا في مجال واحد وهو أسيف :
-الحوز (السهل 400 الى 900م ارتفاع) – الدير (السفح 900 الى 1200م) - أسيف (السيل) 1200 . 3100م ارتفاع - لادرار (الجبل) 3100 –4167 م ارتفاع.

إدخال أنواع جديدة من الأشجار المثمرة والمختلفة: تفاح،إجاص،برقوق،مشمش.. وقد غير تقدم تقنية زراعة الأشجار منطق الاستغلال والاستحواذ على الأرض من طرف المزروعات.فالأنواع الجديدة الأكثر إلزامية، تنافس الحبوب في مجالاتها الزراعية ،ومن هذه المنافسة تنبع موازنات واستراتيجيات جديدة ([1])،وهذه الظاهرة التي هي الآن في طريق التعميم على كل مناطق غيغاية، ابتدأت في الانتشار من القرى الكائنة في أسفل الوديان،لتتصل فيما بعد إلى القرى المتواجدة على ارتفاع يتجاوز 1700م ولنقل أن هذا التجديد قد أتى به القرويون أنفسهم اقتداء بالقرى والقبائل المجاورة ([2]) والجهات المتواجدة مباشرة على جانب مجاري المياه مخصصة لمراعي اصطناعية ودائمة وتدعى إكودلان (م أكدال) والتي سنخصصها بتحليل خاص.

ويساهم هذا المجال الفلاحي المركزي بقوة في ازدهار الماشية حيث أنه يغنيها بموارد غذائية متنوعة :

- الشعير :

إن هذه الزراعة غنية بالموارد.ففي البداية يلتجئ الفلاحون إلى اللس(رعي أول للكلأ) المعبر عنه محليا ب" أكلاس"،حيث أن قطعة (أو قطعتين) من الأرض تزرع مبكراً (شهر شتنبر) بالشعير حتى يكون " أكلاس "جاهزا ابتداء من منتصف نونبر،ويأتي دور النساء للقيام بتنقية العشب من حقل الشعير،على أن بعض الفلاحين فقط يزرعون شعيراً للكلأ، كما يستعمل كعلف من خلال تقديم حبوب الشعير للماشية ([3])

- الذرة :

يزود هذا النوع أيضاً الماشية ببعض مستخلصاته الناتجة عن التنقية المبكرة للأعشاب،كما تستغل بعض النبتات الضارة التي تضايق محاصيل الذرة،التي يتم التخلص منها قبل حصاد الغلة بأسبوعين أو ثلاثة أسابيع،وأخيرا نجد سيقان الذرة المجففة بأشعة الشمس والمخزنة.أما بعض الخضروات المزروعة فهي أيضا تغذي الماشية ببعض منتوجاتها الفرعية (مستخلصات) .ونسجل في هذا السياق تنقية تمارس يومياً في مجموع الأراضي الفلاحية للعشب على جوانب الشرفات المزروعة و السواقي إلخ ... تلك المجالات التي تشكل منطقة المراعي المباحة، وينطبق الأمر نفسه على كل أوراق الشجر خصوصا أوراق الجوز المعبر عنها ب " تكاوت " والتي تصفر في فصل الخريف وتتساقط مغطية الأراضي، تجمعها النساء وتخزنها لتغذية الماشية .

2-1-1 المروج الدائمة (إكودلان)

تندرج الأكدال في مجال الملكية الخاصة،كما هو الشأن بالنسبة إلى درجة قيمة المساحات المزروعة (تغانين) . والأكدال تجاور السيل (أسيف)-حيث تكون الحدود الفاصلة بينهما في بعض الأحيان مجرد جدران صغيرة من الحجر (امليل نوكدال) – و تستغل مرتين في السنة،وتسمح هذه الأكدال بإنتاج الكلأ :" أفاينو " في الوهلة الأولى (فصل

1 - انتشار شجرة التفاح في امسكير لبور ، دوار يقع على ارتفاع 1450م , التطور مطابق بطريقة غريبة لشكل –s- لبراديكم ايبديميولوجيا,المعروض في الدراسات حول انتشار التجديدات, انظر في هذا السياق:
Rogers E.M.ET Shoemaker F.F` communication of innovation, a cross cultural approach- New YORK. FREE PRESS.1971 p 476. Voir a ce sujet notre article: innovation et système social. « »

2- خصوصا عند الفلاحين القادمين من أوريكا , والذين نقلوا هذه التقنيات عن المدنيين , وهم فلاحون جدد

[1]- حسب بوربوز(231 :1982) فإن ثلث الحبوب المنتجة أوالتي يتم اقتناءها يتم استهلاكها من طرف البهائم

الصيف) و" إميسي" في الفترة الثانية ، وابتداء من شهر مارس يبدأ سقي الأكدال حيث يسهل تواجدهم على جوانب أسيف المأمورية زيادة على أن تقنية السقي بسيطة،فالفلاحون يقومون بحفر سواقي صغيرة (إرشمان – مفردها أرشم) تغطي مجموع مساحة الحقل، وتمكن من جريان المياه التي تبقى عائمة في الأكدال طيلة الفصل ،فالمياه تحت الأرضية للمرتفع تصب في الأسيف ويعبر عن هذا ب " أريتافوغ "،أي الأكدال الذي يترك المياه تنبع أو" أريالا ساغ وامان " أي أنه كله دموع،بيد أن تموقعهم على جانب السيل يعتبر في حد ذاته تهديدا دائما لهم،إذ أن غزارة الأمطار يمكن أن تجرف كل الأراضي وغالبا ما يلجأ الفلاحون إلى إعادة تشيدها في السنة الموالية، وهل يستطيعون التصرف بشكل أخر؟

عند ما ينضج العشب (توكا) في بداية شهر يونيو يتوقف سيلان الماء وبعد أيام معدودات تأتي النساء في مجموعات صغيرة والمنجل بيدهن ليغزين الأكدال ويحصدن العشب الذي غالبا ما يبلغ علوه عشرين سنتيمترا ويربطنه في حزمات،ويبقى العشب المحصود في مكانه يجف لمدة تتراوح ما بين 5و 10 أيام،إنه " أفاينو "وبعد هذا ينقل إلى مكان مخصص له في البيت قصد تخزينه كغذاء للماشية،ويستهلك في فصل الشتاء.وبعد هذه العملية تسقى الأكدال للمرة الثانية إلى حدود شهر دجنبر. لتنبت نباتا جديدا (أكاس) ترعاه الأبقار،ولتمييز هذه العملية نقول عنها (أرسفاردان) أو (أرسيميسان)،وبالنسبة إلى القطيع الصغير كالماعز والغنم فإن الشياه الحديثة الولادة هي صاحبة الأولوية في الأكدال.يكون للماعزفي فصل الشتاء،حيث الثلوج والبرد يغمران الجبل،نصيب في الأكدال رغم أنها تهوى مراعي المنحدرات،وذلك قبل أن تتابع سيرها الشاق بحثا عن كلئها.ففي أرمد مثلا هناك من يصنف أكدال أمنزو بأكدال مبكر،وأكدال أمازوز بالمتأخر.وكون الأكدال ملكية خاصة فهي خاضعة لكل المقايضات: شراء،بيع،كراء وشراكة،و عمليتي الشراكة أو الكراء تبين نوع التكامل بين الزراعة وتربية الماشية من طرف مجتمع متداخل،فكراء أكدال يتم في شهر يناير حيث يستفيد المكتري من الكلأ، ومن العشب اليابس في شهر يونيو،وحسب مساحة الأكدال فإن مقابل الكراء يتراوح مابين 50 و500 درهم ،فهناك مقولة عند الفلاحين يعبرون بها عن هذا الوضع وهي :" أن حجم السمكة مرتبط بشساعة البحيرة ".وبدل النقود فإن المكتري بإمكانه دفع المقابل عينيا أي خروفا أو جدياً،و يمكن فقط كراء الأكدال أو الحشائش،وفي هذه الحالة يكون المقابل بسيطا جدا.

إن الفلاحين المالكين لعدد من الأبقار (أربعة أوخمسة) والذين لا يكفيهم ما يملكون من الأكدال هم الذين يلجؤون إلى الكراء، يجدون مبتغاهم عند من يملك عشبا أكبر من حجم ماشيتهم،وبالرغم من ذلك فإن هؤلاء الفلاحين الصغار يؤكدون دوما أن لا شيء لديهم يكفي, وإذا لجؤوا إلى كراء أكدال فللضرورة ،لأنهم لا يقدرون على رفض طلب قريب أو جار، وفي حالات محدودة يطلب مالك الأكدال بالمقابل " تانابيت "،غبار الماشية الصغيرة المشهورة بجودتها التخصيبية لإغناء قطعة أو قطعتين مزروعتين ،أو يجب اللجوء إلى أشكال تعاونية. فالمتعاون في أحد الأكدال يسهر على سقيه خلال الفترتين المذكورتين كي يقسم المنتوج مناصفة،وفي فترة الحشائش فإن ماشية المتعاونين معا تدخل الأكدال، أما في شهر يونيو فإن زوجات المتعاونين هن اللواتي يقمن بحصاد العشب وتقتسمانه إما بربطات (إغيل أو بتحديد حد (فاصل)حجري لنصف الأكدال لكل واحدة تتكلف بحصده

وتجفيفه.لكن الأكدال لا تضمن استدامة الإنتاج،فبعد 15 أو 20 سنة يشيخ الأكدال (يوسار) ويجب إذن إنعاشه عن طريق قلب تربته من جديد .

1-2- المجال الرعوي

1-2-1- حواشي " لبلاد "

يمتد المجال الرعوي ابتداء من النواة المركزية الذي هو مقر سكن المجموعة أو الدوار هنا يبتدئ "أزلاكـ "أي ابعاد الدوار،وحسب الحالات يسمى " محروم ،موشع ".إنه مجال حر أو محرر على مشارف الدوار،على شكل حزام يتم من خلاله تسهيل سير الناس والماشية خصوصا،وتنطبق تسمية " محروم " أحيانا على تلك المجالات الحدودية للقرى المجاورة، حيث توجد مقبرة أو ضريح ولي صالح، الشيء الذي يجعل من هذه المجالات فضاءات مقدسة ويمكن أيضا أن يكون مجالا مهجورا يقال عنه(خلا)التي هي كلمة عربية تعني الخلاء،وفي اللغة الأمازيغية تحتوي الكلمة على الجدر "خلي" ومعناه مهجور أو متخلى عنه (ج . سيرفيي 18 : 1985)والنعت إخلا (إنه أحمق) والفعل " خلو" (يهدم) كلها اشتقاقات عن نفس الجدر وكلها حاملة لمعنى سلبي، وفي أذهان الفلاحين فإن (لخلا) أي الفراغ أو الخلاء هو نقيض " لعمارت " الممتلئ أي الآهل بالسكان . ولعمارت هو البلد نفسه أي" تمازيرت "مقر لجماعت ومجال الأراضي الزراعية (إكودلان) والشجرة المثمرة ومياه السقي .

إن حواشي الدوار يقال عنها أيضا " إموشاع" أو" إموشو ع"لأنها تمثل جزءا جماعيا للدوار،والبعض يطلق عليها أيضا اسم " أزلاكـ » الذي يحيل على فكرة التسكع دون هدف محدد، لأن التجول والإستعمال لا يخضع لأية ضوابط ." لازلاكـ " هو المكان الذي تكون فيه الحركة حرة ،وعلى أية حالة فإن كل هذه التسميات لربما كانت ضرورية،مادامت كل تسمية تحتوي على وظيفة أو على خاصية لنفس الوحدة المجالية .

1-2-2- الجبل ومنحدراته

في بلد الشلوح يشار إلى الجبل بكلمة "أدرار"،والأدرار يتناقض مع " لازغار" أي السهل،وسكان الجبل يسمون " إبودرارن "أي أصحاب الجبل وسكان السهول " آيت أوزغار"أي أصحاب السهل وأدرار كلمة شاملة تخص ثلاثة أشياء مختلفة:لغابت،تاكانت،و لادرار الحقيقي،و" لغابت " هو اللفظ الأمازيغي للكلمة العربية: الغابة.وهو فضاء منفصل عبارة عن أرض زراعية بورية في الجبل،وتنعت إدارة المياه والغابات هذه المساحات الزراعية ب "خلاء قابل للحرث"تمنحه للفلاحين لإستغلاله في زراعة الحبوب مقابل كراء سنوي." تاكنت "هي الكلمة الأمازيغية التي تعني أيضا الغابة ,وإذا كان الأمازيغ يستعملون" لغابت"و"تاكنت" للدلالة على نفس الشيء،فلأنه في العمق وفي أذهانهم(و ليس في الواقع)هناك نفس الشيء،فاللجوء إلى مرادفين في الحقيقة مستمد من لهجتين مختلفتين،وفعلا إذا كانت لغابت هي تلك القطعة من أدرار المفتوحة على الزراعة البورية " فتاكنت " لا تسع لذلك بسبب وجود الأشجار بها (بلوط أخضر ،صنوبر...)وبكثافة.معنى هذا أن وجود الأشجار أو عدم وجودها يشكل عنصرا للتمييز بين هذين المجالين،وبالنسبة إلى هذه الوحدات المجالية " أدرار " نفسه غير واضح،فإذا

قرن بالخلاء،فإنه ينظر إليه كأنه أدغال مغطاة نسبيا بالأشجار الشائكة،ومن المنظور الرعوي يعتبر أدرار بصفة عامة هو المجرى الرعوي المفضل عند كسابي الأطلس الكبير ،إذ حين تطرح سؤال:" أين ترعون قطعانكم ؟ يسرع الفلاحون بالإجابة بشيء من الهزل :" في أدرار .. "ومهما كان ,فإن أدرار،بكل بساطة، هو الجبل.إن الأمر يتعلق بالمنحدرات التي تشرف من أعاليها على القرى والدواوير التي تكون المجال الرعوي لمجموع مساحة القرية، أو أيضا " إسكسا "وهي كلمة تعبر عن المرعى،إذا نحن رجعنا إلى جدر الكلمة (كس) الذي يعني رعى .

ولسفوح الجبل أسماء حسب تموقعها، فإذا كانت باتجاه الشمال تدعى" أمالو " أي سفح ظليل،وإذا كانت في اتجاه الجنوب الشرقي تدعى " أسمار " سفح مشمس، ,وعامة يعتبر أسمار هو مرعى شتوي وأمالو هو مرعى صيفي

*** السفوح المشمسة (إسومار)**

يعبر عن " إسومار " أيضا ب " إسومار نتكرست" يعني إسومار الشتاء لأنها تستغل في فصل البرد والصقيع،وتلعب هذه السفوح دورا استراتيجيا في تغذية القطعان في تلك المرحلة الحرجة بالنسبة للماشية بالجبل،فهذه السفوح المعرضة للشمس تكون درجة حرارتها مختلفة وتعجل بتدويب الثلوج التي تعيق المرور.زيادة على هذا فإن موسم استغلال هذه السفوح يتزامن مع فترة حرجة في الدورة البيولوجية للحيوان:صحة هشة وولادة وإنتاج، وتتطلب الماشية حينها رعاية خاصة وتغذية قوية، لذا فاستغلال سفوح " أسمار" يوفر المشقة على الماشية الهشة:نعاج أو ماعز في طور الولادة،لذا تبقى قرب البيت بأكدال وأكلاس،منافسة الماشية الأخرى التي تنعم وتنفرد بأسمار.ونظرا للأهمية الاستراتيجية لأسمار فإن لجماعت تحاول تدبيره تدبيرا معقلنا بتطبيق نظام حماية يعبر عنه ب " أزماز"([1]) وكل مخالفة يعاقب عليها حسب نظام "أزاين" يعني بأداء ذعيرة تحددها لجماعت في بداية تطبيق النظام.عند لجماعات (جمع جماعت) إيمنان العليا الذين يستغلون أسمار المجاورة في(تشيديرت،ونسكرا،تلات نشاوت،تمكيست،أسداخوس) فإن منع الرعي بأسمار يصبح ساري المفعول ابتداء من شهر يونيو وينتهي في آواخر شهر أكتوبر،لأن بداية أزماز في شهر يونيو يتزامن و بداية ارتفاع الحرارة، لذا فالنعاج تغادر حينها أزغار.ويقوم المربون بجزها، وفي هذا الوقت يفضل الرعاة التوجه إلى الجهات الظليلة " إمولا " وتتزامن نهاية "أزماز" تقريبا مع بداية انخفاض الحرارة وقدوم البرد (فصل الخريف)ورجوع القطعان الأخيرة من أكدال أوكايمدن.تحاول "لجماعت"وفي بكل جهات غيغاية أن تضع أسمار تحت نظام جماعي, وهذا ينجح في فصل أو فصلين،بعدها تعم إرادة الأفراد ([2])

***السفوح الظليلة (أمالو)**

إنها المراعي الظليلة (إسكسا نـصيف) التي تستغل في فصل الصيف وذلك لرطوبتها (أزوزوو).في شهر ماي 1984 لاحظنا أن قطعان إمنان العليا ذهبت إلى سفوح "أمالو"

---

[1]- أزماز هي عبارة ترمز إلى الوقت الذي يناسب تطبيق شئ ما ,مثلا حرت فدان أوفتح مرعى , "الاووست (83 :1983) " يعطى لكلمة أرماز معنى كلمة " أجل "

[2]- اتفاقيات تصدربين لجماعت لتدبير شأن المراعي المشتركة وأحيانا تدون عند عدلين.

الكائنة جنوب القرى،حيث تغادر القطعان الدواوير ما بين التاسعة والعاشرة صباحاً وهي ساعة متأخرة نسبياً.وبشيء من الحذر يحاول الرعاة أن لا يخرجوا البهائم مبكراً حتى لا ترعى العشب المبلل بالندى،وحتى لا يتسبب لهم في مرض "إيزي"أي "الطيحان".أما في فصل الشتاء فبالرغم من أن هذه السفوح تكون صعبة الولوج بسبب البرد والثلوج،فإن الرعاة يبحثون فيها عن أماكن مشمسة تسمى تحديداً بـ" تيسومار" الذي هو إسم تصغير لأسمار مستعملين بذلك تقنية يعبرعنها ب" تارت نوتفال" (أي:خطوات الثلج) التي تتطلب أن يقوم الراعي بفسح الطريق بخطواته لتسير الماشية على هذيها حتى تصل إلى تيسومار.في دجنبر 1984 لم تكن سفوح أمالو مكسوة تماما بالثلوج،الشيء الذي جعل تيسومار سهلة الولوج دون اللجوء إلى تقنية "خطوات الثلج "

3-2-1- المراعي الجبلية

إنها مراعي أعالي الجبال،وتشكل نوعا من "أدرار" البعيدة والتي يصعب الوصول إليها في يوم واحد،إذ يستوجب استغلالها من خلال عملية الإنتجاع.ونسميها كذلك بـ" لعزيب" كما سبق الذكر،وهذا اللفظ يدل على مكان الإنتجاع،"المسكن " الذي سيأوي الناس والماشية، كما يدل على فعل التنقل نفسه نحو هذه الأماكن والإقامة الناتجة عن كل هاته الأشياء.لتوضيح هذه الفكرة يمكن القول إن لعزيب هو مرادف لمكان الإنتجاع،في حين أن فعل " إيعازب " يوافق فعل ارتحل وأقام خارج السكنى الرئيسية،في سكن ثانوي وهو " لعزيب "،ولعزيب يكثر حول براري جبل توبقال ابتداءمن 200م إلى 3000م ارتفاعا([1])، سنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد .

4-2-1- مراعي السهل

إن العلاقات ما بين الجبل والسهل تعود إلى عامل تاريخي،وتشكل ارتباطا متوسطيا نوعيا (إحالة على البحرالأبيض المتوسط) (ج. بيرك.120 :1978)،فالجبل يحتاج إلى السهل فيما يخص المواد غيرالمتواجدة فيه والتي لايمكن أن ينتجها(ملح) أو ذات انتاجية ضعيفة(حبوب)،وفي المقابل يزود الجبل السهل بمواد ومنتوجات كمالية (عسل،جلود،صوف،جوز...ولسكان الجبل أحياناً أراضي للحرث في السهل)-حالة مشهود عليها من خلال الممارسات الحالية- وفي هذه الحالة فإننا نجد " مجموعات تمارس الترحال الزراعي "(ج. بيرك،نفسه: 104)،وفعلا فإن بعض عائلات إمنان،وهي الوحيدة التي تمكنا من إحصائها تملك أراض في السهل،تتكون من أكثر من ثلاثين عائلة، كلها من القرى الواقعة أسفل إمنان :أمسكرو(عائلتان) أركـ (6 عائلات) تكاديرت نمسكير(6 عائلات)إمسكير(8عائلات) إمواحدن (8عائلات) إمسكيرلبور (5عائلات).على أن استغلال الأراضي المقتناة في السهل يتحقق حسب ثلاث سيناريوهات:

---

[1] - أحصينا في جولة سنة 1985 حول جبل توبقال عشرة من "العزيب" كبار ما بين 2400م و3200م . بعض هذه "لعزايب":تامسولت (فخدة أزادن)،أسيف نتينزار و تكامت (فخدة تيفنوت)،وهي تشكيلات أكثر صلابة و متانة،حيث هيئت بعض القطع الأرضية وزرعت بالشعير قبل عودة الرحل من قراهم. يحصد و يدرس الشعير في الفصل الموالي للترحال،وقد تصل كمية الشعير التي يمكن لبعض الفلاحين أن يعيدوها إلى مواطنهم إلى حوالي ثلاثين قنطاراً.

- يقيم رئيس تكات مع أم الأولاد في أزغار ويتكلف أولاده المتزوجون بأدرار.
- كل تكات تعيش في أزغار دون قطع الصلة بأدرار،إذ يصعد بعض أفراد تكات كل أسبوع أوكل 15 يوما إلى أدرار خصوصا يوم دورهم في مياه السقي،وذلك لسقي الأراضي أو القيام بأشغال أخرى .
- تقيم كل تكات في أدرار،وأراضي السهل يتم حرثها في أواخر فصل الخريف وحصادها في بداية فصل الصيف،و ينقل المحصول إلى "البلاد".وتنتسب غالبية الحالات التي عايناها إلى الصنف الأول .

إذا كان الجبليون قد عادوا إلى رد فعلهم العتيق عن طريق اقتناء أراضي بالسهول،وهي الحركية التي تتقدم بسرعة تحث تأثيرمساهمة غرس الأشجارالمثمرة،فإنه يجب استحضار الجواب على وضعية الأزمة،مادام البحث عن أراض بالسهول يعتبرأحد المنافذ التي التجأ إليها الجبليون لمواجهة وضعية " تشبع المجال "حسب(**x. De Planhol** 1979: 31) إلى جانب تحويل الفائض الديموغرافي على شكل هجرة،وتهيئ قطع فلاحية جديدة من أراضي الجموع وتقوية النظام الزراعي بإدخال الأشجار المثمرة وكذا زراعة البطاطس، موازاة مع نمو الحركة السياحية. لكن ما يهم هو الإنتجاع الرعوي الذي يدفع بالجبليين إلى النزول إلى السهول،حيث تشكل الأراضي السهلية المفتوحة للرعي وحدات مجالية تدخل في نطاق الأراضي الرعوية لسكان الأطلس الكبير.

يتكون أزغار من مساحات شاسعة،حيث يمكننا وحسب نظام الدورة الزراعية تسجيل :المجال المزروع بالجاف،(بوري) مع جزء بسيط خاضع للسقي،والمجال المتروك للراحة والمعبرعنه بـ" لمحروم"(الممنوع من الزرع)،وحسب التقاليد(القاعدة)فإن هذه الأراضي المحرومة تستقبل في فصل الشتاء غنم الجبال تبعا لمبادئ وقواعد الضيافة المقننة،والتي سنعود إليها،حيث يستمر الكثير من كسابي ومربي الماشية في ممارسة الإنتجاع ،وبالرغم من أنها عادة رعوية بالجبل،فإن هذا الإنتجاع لايتم سنويا ولم يعد يطبق من طرف جل القرويين.فالتردد على السهل أصبح أمراً ضروريا،خصوصا في السنوات العجاف،" ففي سنة مثل هذه نذهب إلى أزاغار"،(كان ذلك سنة 1985،حيث عرفت القبيلة ابتداء من الأسبوع الثاني من شهر يناير تساقطات ثلجية جد كثيفة)ومنذ سنين لم يعد البرد كما كان (توافق هذا وسنوات الجفاف التي عرفها المغرب في بداية الثمانينيات) لهذا لم نعد نحتاج إلى الترحال،فالجبل كان رحيما بنا أكثر من السهل،والغنم كان بوسعها تحمل طقس معتدل .أما هذه السنة فالوضع صعب (تقساح لوقت) يقول حسين أوريك، 54 سنة - ونسكرا " .

لكن هناك من حافظ على عادة الترحال وننعتهم بالشغوفين بالترحال (توالعن سرس) وهم مؤسسو هذه العادة،أما الكسابة الآخرون فينحازون إليهم فقط ويصاحبونهم إذا صح القول. فهؤلاء هم "زعماء الإنتجاع "وقد وصلوا فعلا من خلال تقاليد عريقة للتشتية(مرتبطة بفصل الشتاء) إلى عقد علاقات حميمة مع سكان السهول،إذ تساهم هذه العلاقات بطبيعة الحال في تقوية المبادلات التجارية وكذا الزواجية.لقد أصبح السهل من خلال هذه الشبكات من العلاقات القائمة من طرف هؤلاء الشغوفين بالإنتجاع يستقبل سنويا أغنام الجبل حسب القاعدة،ويتم الرعي حسب الإجراء الآتي:

- يعرض ممثل عن السهل(أمداكول،صديق)ضيافته على الرحل من الجبل الراغبين في ذلك ، بمعنى أنه سيأوي الراعي وماشيته في مسكنه .

- ضرورة حصول المضيف على موافقة لجماعت .
- في نهاية مرحلة الإنتجاع يقدم الرحل هدية للجماعت عبارة عن كبش،يسمى " كبش العشب " (أهروي نتوكا).

يتم التوافق على مستويين :مستوى المضيف ولجماعت،ويستفيد المضيف أيضا من هذه العملية ،حيث أنه يتلقى هدايا نوعية:سكر،شاي،ثمر،حناء،(نلاحظ هنا التشابه مع هدايا مناسبة الخطوبة – الزواج-)والتي تشكل في حقيقة الأمر مساهمة الرحل- المنتجعين في المصاريف أثناء إقامة الراعي.أما الخراف التي تهدى للجماعت مقابل رعي العشب من طرف مختلف مجموعات الرحل القادمين إلى الدوار،فهي من نصيب صندوق لجماعت لتغطية مصاريف الصيانة والتجهيزات الجماعية ،أو لتنظيم " نزاهة ".لقد لاحظت خلال تتبعي لعملية الترحال- الإنتجاع سنة 1985 أن أربع مجموعات قدمت إلى سهول آيت وزكيت وسوكتانة،وفي نفس الوقت استقبل دوار تيولي من آيت وزكيت إلى غاية يوم زيارتنا أربع مجموعات من الرحل من أصل قبلى مختلف:إثنان من أوريكا،واحدة من غيغاية، والرابعة من إمسيوان .

2- الإستعمال الموسمي للمجال الرعوي

إنطلاقا مما سبق ذكره حول تنظيم المجال،هل يمكن فعلا الحديث عن أراضي رعوية ؟ " إن التراب الرعوي توزع حسب العلاقات الوطيدة والخاصة،القائمة بين مجموعات سوسيوتاريخية ووحدات مجالية مستمرة ومحدودة،حيث يندرج استغلال سنوي،لأجود الكلأ الرعوي" (ج.كالي 31 :1975) وهذا التعريف المنبثق من خلال الاحتكاك برعاة الساحل، يمكن تبنيه وتطبيقه على كسابة غيغاية في الأطلس الكبير،لكن يجب الإشارة إلى أن خصوصية الأراضي الرعوية عند هؤلاء مكونة من وحدات مجالية تنتمي إلى أراضي المجموعة السكنية،وأخرى توجد خارج أراضيهم،ومن جهة أخرى ففي أراضي المجموعة يتعايش مجال فلاحي وآخر رعوي،والمجالان معاً يتحملان الماشية،معنى هذا أن الغيغاية يتوفرون على مجال رعوي مركب ومكون من كل الوحدات المجالية التي تساهم في تنمية تربية الماشية،مهما كان تموقعهم في المجال،أو كانوا في مجال ترابي لمجموعة أخرى،لذا فإن مفهوم المجال الترابي الرعوي ليس له خاصية الاستمرارية، مثل ما هو الشأن عند (كيل تمشيق) الذين هم متخصصون في الرعي الترحالي مثلاً .

إن القرويين في الأطلس الكبير مستقرون،وهم فلاحون / رعاة،وفي مجالهم الترابي ،تزود الأراضي الزراعية الماشية بالتبن والمستخلصات الفلاحية الأخرى،كما أن بعض المراعي الدائمة المتواجدة في أسيف والتي تسمى " إكودلان" مجهزة ومحفوظة لإنقاد الماشية في وقت الحاجة.من هنا يتضح أن مفهوم الأراضي الرعوية في معناه العريض يحتوي على مركبات مجالية رعوية وأخرى تابعة للمجال الزراعي كما أنها تحتوي على أراضي خارج ملكية المجموعة،وخصوصا السهل،فإذا كان مفهوم المسار الرعوي والتنقل المستمر لدى الرحل يعطي للأراضي الرعوية صبغة متجانسة ،فإن تنقلات كسابة الأطلس الكبير تنطلق من المركز الوحيد الذي هو محل إقامتهم الدائم: الدوار .

وأخيرا،إن استغلال المجال الرعوي يخضع لرسم تمثيلي للخاصيات العامة في استعمال المجال بغيغاية، لكنه لا يلائم دائما الممارسات الحقيقية المتعارف عليها، وبصفة أقل ممارسات الأفراد . إن تموقع المجموعات في مناطق إيكولوجية مختلفة، ومستويات الغنى وشبكات العلاقات الاجتماعية للمجموعات والأفراد, والتدابير التي يتخذونها، كلها عوامل تربط وتعطي لهذا المخطط ديناميته وبعده الحقيقي,فممارسات المجموعات والأفراد تظهر بالنتيجة الصبغة التمييزية لاستعمال الثروات الجماعية، وهي هنا " الأراضي الرعوية للجماعت " .

هناك علاقات تفضيلية بين فئات اجتماعية متساوية في السهل وفي الجبل،أو ما بين تلك التي تقطن في الجبل(عائلات ميسورة)التي لها مصالح وفوائد متبادلة، تعمل على استدامة تبادل المصلحة على حساب القاعدة (باقي الفئات الاجتماعية) الشيء الذي يؤدي إلى الحيف في حق الشرائح الاجتماعية الأخرى التي ترى ثرواتها تنهب من طرف الأجانب بتورط العائلات الميسورة من جماعتها. لذا فحيازة أكبر عدد من المستويات في آن واحد والآفاق التي تنتج عن ذلك للتمتع بغنى المجال القبلي مشروطة بعدة عوامل :

- التوفر على أراضي زراعية وأراضي أكدال ضمن المجال الترابي.
- امتلاك قطعان مختلفة :بقر،غنم،ماعز،وحتى البغال
- امكانية تشغيل يد عاملة عائلية أو بالتعاون .
- امتلاك أو الحصول على إمكانية الدخول إلى لعزيب بالجبل .
- امكانية ربط علاقات أو شبكة علاقات اجتماعية مع سكان القبيلة ومع ساكنة السهل .

وسنرى فيما بعد تواجد توافقات من شأنها أن تخفف من هذه التفاوتات،لكن قبل ذلك لنر كيف ينظم المجال الرعوي والزمن عند غيغاية.

يميز أهل غيغاية بين نوعين من المراعي:مراعي فصل الصيف (إسكسا نصيف) ومراعي فصل الشتاء(اسكسا نتكارست)،وتحركات القطعان مرتبطة بهذين النوعين من المراعي،ومن هنا يندرج الزمن في المجال،وإذا انحن نظرنا إلى هذا الأمر من زاوية التنقلات،نقول بعد(ج.دريش،وأ.بوربوز الدي اختزل الخريطة إلى أدنى سلم)أن تنقلات القطيع في الأطلس الكبير صعبة الدراسة على مستوى مجموع القبيلة . وهذا ما أملى علينا – من ثمة- اختياراتنا المنهجية :مقاربة ممتدة على صعيد القبيلة، وأخرى مكثفة على صعيد وادي(إمنان) والدوار (ونسكرا).هكذا إذن،مكننا تراكم الأبحاث حول منطقة بحثنا، وكذا ملاحظاتنا الشخصية من القول أن تحركات القطيع في غالبية القبيلة تخضع عامة إلى نفس العوامل المبدئية والجبرية ،ويتم تدبيرها بنفس الميكانزمات،وتخضع التغيرات العاملية لهذه التنقلات لتموقع مساكن استقرار الكسابة في أعلى أو وسط،أو أسفل الجبل.من هنا ارتأينا دراسة ثلاثة أنواع من التنقلات:

- تنقل يومي نحو المنحدرات المجاورة للدوار.
- ترحال باتجاه الأراضي العليا .
- ترحال نحو السهل .
-

1-2- مختلف أنواع التنقلات عند غيغاية .

يرغم استغلال المجال مربيي الماشية في الوديان الخمسة لغيغاية على تنقلات موسمية . فمفهوم التغير بخصوص تيمة معينة "(أ.برنوس:1979) أصبح ملائما في سياقنا لتوضيح حالات استغلال المجال على صعيد القبيلة،وفعلا ،فإن استعمال المجال في غيغاية ينبثق من " ترسيمة قاعدية " تتحمل" هامشاً كبيراً للتغيير العاملي " حسب تموقع أماكن إقامة المجموعات، سواء في الوديان العليا أو المتوسطة،وحسب الوضعية المادية للعائلات . فمند دراسة " ج. دريش " و المحينة بدراسات أخرى أكثر تموقعاً نعلم أن " الترسيمة القاعدية " لتنقلات القطعان يمكن أن تنسب إلى تيبولوجيا مؤسسة على المدى،وقد ميز مختلف الباحثين بين ثلاثة أنواع من التنقلات: تنقل مرتفع, ومتوسط وضعيف المدى،حيث يوضح استغلال المجال من جهة أخرى مفارقة تربية الماشية بالجبل الخاضعة لتدبير نوعين من التوجيه:الأول مكثف،والثاني واسع وممتد،ففي الحالة الأولى يبقى القطيع مرتبطا بمحل الإقامة ويعتمد على موارد الإستغلالية الفلاحية، وفي الثانية يصير القطيع أكثر تحركا ليبحث عن فضاءات للرعي.كما أن استعمالات المجال و أنواع مسالك القطعان يبقى مشروطاً بعوامل جغرافية ومناخية وسوسيو- اقتصادية تدل على المجهود المبذول للتأقلم مع عوامل صعبة التجاوز،وتوضح بالخصوص نوع الاستراتيجية المتبعة في وسط غير مضبوط ،فمن أجل تأمين عيش الناس هناك،لا مندوحة لهم من اللجوء إلى استراتيجيات مختلفة ،على أن المكانيزمات العامة لتنقل القطعان وعوامل تغيير استعمال المجال ترجع إلى ثلاثة أنواع من العوامل:

- عوامل الطبيعة :المناخ(الغطاء الثلجي)،أنواع النباتات والإمكانيات العلفية المتاحة (عبر نظام المحميات)

- عوامل مرتبطة بالحيوان:وتأخذ التنقلات أشكالا فريدة،حسب نوع الماشية (الغنم والماعز أكثر قدرة على الاستفادة من المراعي،أما البقر فيعتمد أكثر على الموارد الفلاحية)،وحسب المرحلة الفيزيولوجية للماشية (في حالة الولادة فإنها تحضى بعناية خاصة و تفضيلية).

- عوامل سوسيواقتصادية مرتبطة بتوفر اليد العاملة من العائلة،وبعدد "العزايب" في ملكية العائلة،وبحجم اتفاقيات الحراسة على مستوى وسائل الإنتاج ([1])

1-1-2- التنقلات ضعيفة المدى

وهي بالخصوص التحركات اليومية نحو المراعي المتواجدة بنواحي الدواوير ومنحدرات الجبل القريبة وذات ارتفاع يتراوح ما بين 1500م و2000م،وتمتد هذه التنقلات ما بين شتنبر/ أكتوبر وشهر ماي،وتهم الأغنام والماعز.يقوم الرعاة حينها بقطع مسافة تتراوح ما بين نصف كيلو متر و 6 كلومترات يوميا،وفي حالة ما إذا تعذر ذلك بسبب الثلوج يلجأ الرعاة إلى حلول أخرى.فإذا كانت الغابة على مقربة منهم فإنهم يقطعون أغصان الأشجار وأوراقها لتغذية الماشية([2]) فغابة البلوط الأخضر والعرعار والصنوبر تقطع بشكل سري.تجذر الإشارة إلى أن هناك حلول أخرى خاصة برعي القطعان، سنتطرق إليها لاحقا .

[1] - راجع الأطروحات التي وردت سابقاً لعبد الله حمودي (ص 58 وما يليها) ولعبدالله بوربوز (ص 257 وما يليها) ولمحمد درفاوي (ص106 وما يليها) .

[2] - وفي هذه الحالة تقدر هذه المؤكولات ب 1،2 كلغ لكل رأس في اليوم بسيدي فارس وتسلي أومغار

2-1-2- التنقلات متوسطة المدى

إنها تنقلات فصل الصيف نحو المراعي المرتفعة التي تزيد عن ارتفاع 2300م ، وتواريخ الصعود إليها مرتبطة بذوبان الغطاء الثلجي، فعند آيت مزان كما هو الأمر في باقي الوديان،فإن "لجماعت"هي التي تراقب المناطق الخاصة بالرعي الصيفي،حيث تتموقع مجموعة لعزيب التابعة لهم في هذه المناطق،وكل" لعزيب" مميز عن الباقي بإسم محدد،كما أن عدد مناطق الرعي وعدد "لعزيب" يختلف من مجموعة لأخرى ويحدد - كما سبق الذكر-شساعة هذا النوع من التنقلات.وإذا كانت بعض المناطق أوالميادين تسعمل في نفس الوقت من طرف " لجماعات" مختلفة،فإن هناك مناطق خاصة ب "لجماعت" الواحدة،إذ يمكن فرزمجالين رعويين عند آيت ميزان: مرعى "أرمد " ويسمى " تيديلي " والآخر خاص بتجمع دواوير " إمليل" المكون من " تكاديرت، أشاين ،تركا ، إمول، فيمليل" والملقب ب" تباركنت" وحتى داخل هذه الدواوير هناك بعض "لعزيب" : (بردون،زاوت)تستغل على الخصوص من طرف"لجماعت" مازيك,في حين أن" مازيك" المجاورة لقبيلة "أزادن" تدخل خلسة إلى مراعي وغابات الجيران،أو بعد طلب رسمي لحق الاستعمال([1]).هكذا قد يتم غض الطرف عن بعض التجاوزات التي يمكن اعتبارها "مسموحاً بها"،لكن تقع أحيانا اعتراضات ونزاعات،أما أهالي بعض المجموعات فقد أمنوا مراعيهم عبر التاريخ في مناطق خارج أراضيهم،والمثال على ذلك نقدمه من خلال كسابي قبيلة "تيفنوت" الذين يقصدون في بداية الصيف المجال الرعوي لأرمد . مبدئياً فإن أهل أرمد يبدأون دورة ترحالهم إلى المراعي العالية ويحلون بـ "لعزيب" المتواجد قرب سيدي شمهروش، تم ب "لعزيب" التابع لأكدال " نتلا " بعد فتحها،ابتداء من 15 يونيو . والبعض من مربي "مازيك" مرة أخرى يرحب بهم،وفي هذا الأكدال،هناك كسابون قدموا من قبيلة مجاورة " تيفنوت " يقيمون أيضا ويرخص لهم بمدة 20 يوما ،رغم أنهم لايحترمونها أحيانا،فتتم المناوشات وتبادل التهم بدعوى الدخول قبل وقت " أزامز " إلى الأكدال .

في سنة 1956 نشب نزاع قوي بين المجموعتين تطلب تدخل المسؤولين الإداريين(قائدين) المشرفين عليها،ورغم الحل المقترح (وهو الاعتراف بحق الإقامة لمدة 20 يوما لأيت تيفنوت،وهو حق منحهم إياه القائد كلاوى مدني) بقيت النزاعات تحدث عند كل موسم رعوي،حيث لم يتمكن الرعاة من التفاهم.

يقيم" آيت سوكا وتماترت"في "لعزايب"(جمع لعزيب) " سبيلت " وهو اسم المنحدر الذي يتمركزون فيه (أسيف نسبيلت)،و تستعمل هذه الأعازيب ابتداء من شهر ماي،وقبل موسم الحرث الخريفي تصعد بعض العائلات إليها للبحث عن روث الشياه المستعمل كسماد،ويقود أهل آيت سوكا الذين يرحلون إلى أوكايمدن تحت رضى حلفائهم التاريخيين أهل ونسكرا و تاشديرت قطعانهم إلى أعازيب كار إسافن قرب إكودلان "الجماعت" إيمنان المستغلة في هذه الفترة من طرف تاشديرت ونسكرا،إكس،أمسكرو،ومن هناك يصعدون إلى أوكايمدن،و يعودون بعد هذه الفترة الترحالية. أما كسابو وادي أوسرتاك ،

---

[1]- قدم أهالي غيغاية إمليل سنة 1974 طلبا للرعي للجماعت تيزي أوسم التي وافقت لسبعة أوثمانية منهم بالنزول في لعزيب بتيزى تنزيكرت , وبالمقابل فإن أهل تيزي أوسم من قبيلة أزادن قاموا بالرعي الى حدود بردون و زاوت , والأكثر من هذا , أن أهل مازيك يرعون في تيزي أوسم ويقطعون أشجارهم (بوربوز،نفسه:209)

فلهم" لعزايب" في أسفل جرف تيزراك(أكني إبيداران،أكني أوروكو،أكني نايت واريغ،لعزيب أفرا) تستعمل أيضا من طرف عائلات " تازلكا " في وادي سيدي فارس، حيث يتم الرعي في انتظار افتتاح أكدال أوكايمدن،ومنحدراته دائما تحت المراقبة حتى لايتهمون بالسطو،وهو الشيء الذي يكرهونه،معبرين بذلك عن خشيتهم من الولي الصالح سيدي فارس الذي يرعى المكان.

إن قرب " أوسرتك "من أكدال أو كايمدن وتشديرت يعتبر امتيازاً ،إذ أنه يستعمل من طرف مربيي الماشية بطريقة جدية،و يمكن الرجوع إلى أكدال في الفترات المسموح بها، وهو ما ليس من حظ الكسابين الآخرين بالدواوير الأخرى،نظرا لبعدهم عن المكان،وفي 21 أكتوبر من سنة 1983 كانت كل قطعان " أوسرتك" والبعض من تاشديرت ما تزال متواجدة في أوكايمدن،وفي شهر فبراير من سنة 1985 بفترة قليلة على إغلاق الأكدال، كان بعض رعاة تاشديرت وأوسيرتاك مايزالون في أعازيبهم،أما المجموعات مثل:أكرسيوال،تكادرت،والآخرين ممن لا يملكون مراعي صيفية،فإنهم يقيمون اتفاقيات مع لجماعت "أرمد " أو " تشديرت " ويطلبون منهما السماح لهم بالرعي.

2-1-3- التنقلات كبيرة المدى

إنها التنقلات باتجاه أوكايمدن أو باتجاه السهول،وحسب قول الناس المسنين فلقد تقلصت هذه التنقلات،وهذا مؤشر أو أحد المؤشرات على تغيرات النظام الرعوي .

*** التنقلات باتجاه أكدال أوكايمدن**

في السابق كانت كل عائلات غيغاية ترحل إلى أكدال أوكايمدن،وقد أظهرت الدراسة الموقعية لأكدال وجود أماكن مختلفة تحمل أسماء مجموعات كانت تتردد عليها .

كانت هذه الأماكن هي محل اصطيافهم واستقرارهم ويبدو أن "العزيب" تم نسيانه،فحسب مبدأ الحق محلياً، فإنه إذا لم يتم الذهاب إلى لعزيب سنوياً أو تفقده يضيع الحق من صاحبه، كما أن كسابي السهول كانوا يترددون عليه سنويا، ففي سنة 1981 والتي كانت سنة جفاف، أتى بعض الرعاة من السهل (سنتين قبل أن نقوم نحن بالتردد على الأكدال) ،وفي سنة 1984 منع رعاة من تيفنوت كانوا يقودون قطيعا من 500 رأس من الإقامة،بيد أنه في الماضي كان الأكدال يشكل موضع لقاء،خصوصا لمجموعات غير متجانسة عرقيا عكس ماهو عليه الأمر اليوم([1]).إن الترحال نحو أوكايمدن مايزال سائر المفعول في سهول أوسرتاك،إفغان،إمنان،سيدي فارس(وهنا الترتيب حسب الأهمية)،فعند آيت ميزان وحدهم آيت سوكا يستمرون في الترحال إلى "عزايب" أوكايمدن،حيث يرسلون قطعانهم من الغنم والمعز مع بعض الرعاة الذين يحرسونها بالتناوب،وأحيانا ترسل حتى الأبقار،مما يدل على تنقل بعض النساء.

---

[1] – كان جاك بيرك (1974) يرى في توشكا (مرعى مرتفع مشابه في أكثر من نقطة تشابه بأوكايمدن) مكانا ممتازا ومقرا تاريخيا لأمازيغ الأطلس الكبير،فالكل في هذا المرعي أصبح إشارات وعلامات لإعادة كتابة هذا التاريخ :عقود،دراسات موقعية،مؤسسات اجتماعية ...

عموما في مجموع وديان آيت مزان يبقى التنقل نحو أوكايمدن امتيازا لبعض العائلات الميسورة،ففي أكرسوال،عائلة أيت واكارد التي ينحدر منها شيخ القبيلة تضع ماشيتها عند عائلات في حالة ترحال من تشديرت،كما أن عائلة "إد حمو" التي انقسمت حالياً إلى ثلاث تكاتين ،تسلم قطعانها إلى الأخوال من الأم في ونسكرا،وهؤلاء يستقبلون الرعاة والماشية في أعازيبهم احتراما للتقاليد الجارية.ف"الجماعت" أكرسوال كانت تملك "العزايب" في مراعي أوكايمدن،في المكان الملقب ب " إمن تغوني"،وأهل متات،وإمسكير لبور (مجموعة دواوير في أسفل وادي إمنان) تخلوا عن الترحال إلى أكدال،بسبب موقع إمسكير على ارتفاع 1500م،وتواجدهم على مقربة من الغابة دفعهم إلى تربية الماعز،مادامت تربية الغنم لاتزدهر في قريتهم- كما يقولون- لهذا فإنهم لا يشعرون بالحاجة إلى التنقل إلى أوكايمدن بالماعز فقط،وحدها العائلات المالكة لأراضي زراعية وأعازيب في السهل هي التي بإمكانها كسب الغنم في ملحقاتها بالسهل.

إن امتناع أغلبية الكسابين في وادي فارس عن الترحال يرجع أيضا إلى هيمنة النوع الماعيزي(من الماعز)على القطيع الذي يساعده وجود الغابة،ومن هنا نسجل تخصص بعض الكسابين في نوعية معينة. وأهل أرمد يؤكدون أنهم تخلوا عن هذه الممارسة منذ جيلين،حيث أنهم لم يعودوا يتذكرون حتى مقر إقامتهم في "العزايب"،فإلى تاريخ ليس ببعيد كانت بعض العائلات تقود خيولها عند افتتاح أكدال وتتركها حرة طليقة إلى أن يأتي فصل الشتاء فتصعد لجلبها،بيد أن هذه الممارسة انقرضت هي الأخرى،خصوصا بعدما بيعت كل الخيول في سنوات الجفاف([1]).في هذا السياق هناك عدة أسباب تشرح التخلي عن هذا الترحال:صعوبة الوصول إلى الأكدال نظرا للمسافة البعيدة و كذا مصاريف الترحال،لكن يتحتم البحث عن أسباب أخرى إلى جانب إمكانية توفر المراعي الصيفية عند "لجماعت"،كما هو الشأن عند أرمد وإمليل.كتأثير النشاط السياحي الذي تعتبر إمليل مركزه على اليد العاملة ،وأيضا زراعة الأشجار المثمرة التي تحول جذريا نظام الإنتاج التقليدي .

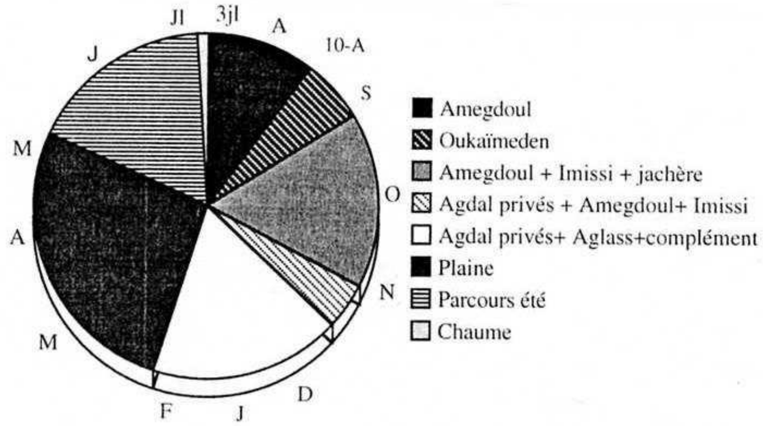
*** التنقلات نحو السهل**

إنها تنقلات فصلي الشتاء والربيع في سهل الحوز بمراكش،وماتزال مستمرة في كل سهول غيغاية بل وأصبحت ضرورية في السنوات القاسية، بالرغم من أنها من اختصاص الرحل كما سبق الذكر.إذ يقدرعدد الذين يمارسون الإنتجاع ب ٪ 60 في تيسلي،و22٪ فقط في سيدي فارس وفي أوسيرتاك وبنسبة أقل في إفغان،إذ أن أغلبية الكسابين يتوجهون إلى أزغار حربيل بضواحي أسنى،فالبعض منهم يملك هناك"لعزايب"،كما أن عددا كبيرا من كسابي أعالي الجبل تشديرت،ونسكرا تمكيست في وادي إمنان،أرامد،تجمع إمليل، مازيك و أيت سوكا في وادي آيت ميزان مستمرون في الحفاظ على هذه الممارسة.

2-2- التنقلات واستعمال المجال في ونسكرا

[1] - إن ترك الماشية حرة طليقة،مسألة لحظناها أيضا عند كسابي تيزي أوسم، وفي ذهن أصحابها فالولي سيدي فارس الذي هو وليهم وصاحب المرعى سيتكفل بها ويحميها (أنظر الفصل الأول).

مكنتنا إقامات متقطعة ذات مدة زمنية متفرقة،وفي أوقات استراتيجية من تتبع تحركات القطعان ومن إعادة تشكيل ترسيمات استغلال المجال في دورة سنوية تامة في دوار ونسكرا ([1])ونشير هنا إلى أن خلاصات التتبع متطابقة في خطوطها العريضة و الترسيمة العامة المصاغة على مستوى القبيلة، لكنها لا تبرز خصوصيات الدوار،وكما قيل فإن لكل مجموعة طابعها الخاص في الترسيمة العامة،فلنقم بوصف هذه الدورة خلال الصيف، لكن قبل ذلك لنشر إلى خصوصية ونسكرا.ف" لجماعت " ونسكرا على غرار " لجماعات " الأخرى في أعالي إمنان لها أكدال يسمى أمكدول([2]) قررت فتحه في يوليوز 1984،وتبقى الغنم به إلى غاية 10 غشت، تاريخ افتتاح أكدال أوكايمدن .

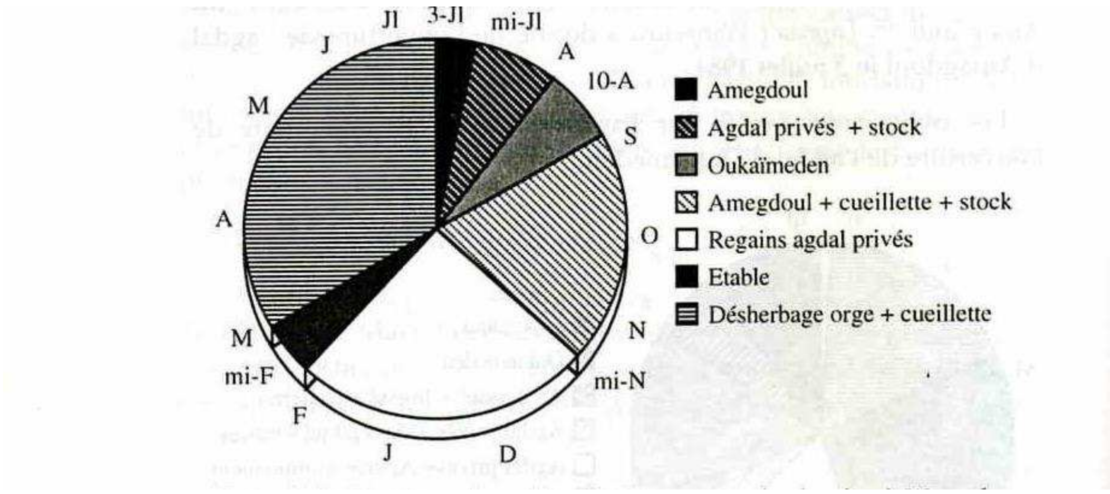


شكل رقم 1 :الإستعمال الموسمي للمجال من طرف الأغنام بونسكرا

تذهب الأبقار طيلة الفترة الأولى الممتدة لمدة 10 أيام مرتين في اليوم إلى أكدال أمكدول،من الثامنة صباحا إلى آذان الظهر (حوال الواحدة زوالا) ثم من صلاة العصر(الرابعة بعد الزوال) إلى نهاية اليوم.وفي فترة ثانية يبقى البقر في الصباح فقط ،وتوجه في الفترة المسائية إلى الأكدال الخاصة التي تم حصادها(في شهر يونيو)،خاصة و أن عشب أكدال أمكدول المشترك مع الأخرين لم يعد يفي بالغرض.لذلك فأكدال الخاص أصبح يفرض نفسه بإلحاح.

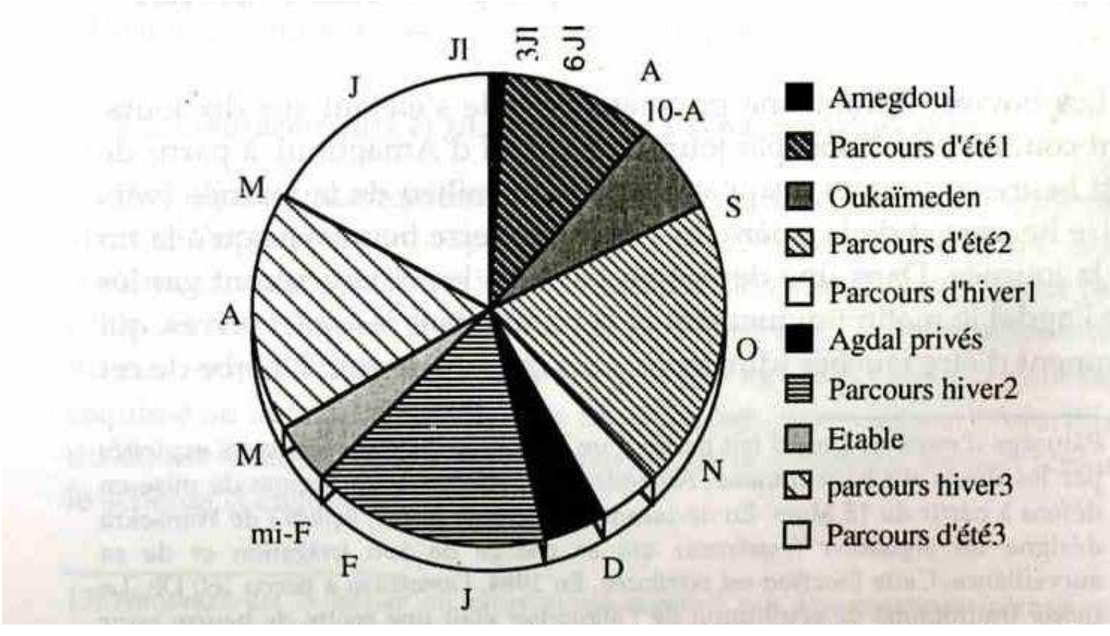
[1] - ونسكرا هو الدوارالذي قمنا فيه بأبحاث مكثفة, ويوجد هذا الدوار على ارتفاع على 2000م , ويقطنه حوالي 25 تكات (عائلة) موزعة على ثلاث سلالات ,متوسط مساحة الاستثمارات الفلاحية 0،40 هكتار.

[2] -مرعى مساحته حوالي أربعة هكتارات،وهو جزء من مجموع أكدال مماثل يستغل من طرف دواوير أعلى إمنان،يخضع أمكدول لنظام المحمية انطلاقاً من اليوم الخامس عشر من مارس.و بالاعلان عن إعلاق المرعى،تكلف جماعة ونسكرا ساق (أماكرو) بسقيها و حراستها،و هذه المهمة يكافأ عليها ،ففي سنة 1984 تلقى أماكرو 160 درهما.لقد كان النمط التقليدي لمكافأة الساقي عبارة عن كمية من الزبدة حسب كل بقرة تم كسبها و استفادت من أكدال.



شكل 2 - الاستعمال الموسمي للمجال من طرف البقر بونسكرا

أما الماعز فإنها ترعى يومين أوثلاث أيام على الأرجح في هذه الأكدال،وترجع إلى مراعيها الجبلية في منحدرات "أمالو" التي تعتبر- وكما ذكرنا- مراعي صيفية (إسكسا نسيف) ما دامت منحدرات "أسمار" في وضعية المراقبة والمنع من الرعي ابتداء من هذه المرحلة.



شكل رقم 3- الإستعمال الموسمي للمجال بونسكرا من طرف الماعز

يندرج هذا النمط من استعمال المجال في إطار مرحلة سنوية ، حيث يعتمل النشاط الفلاحي والرعوي في الدوار وفق وثيرة مكثفة، فحصاد الشعير يحرر الحقول ويفتحها للأغنام لترعى ما تبقى من الحصيدة، ثم يأتي الدرس الذي يحفز وينشط الراشدين من السكان الذكور،في حين أن النساء يشتغلن في قص العشب الأخضر وتجفيفه قبل تخزينه،

أما الماعز التي تم عزلها عن القطيع فيتكلف بها راع يسير بها إلى المراعي الجبلية ،لتبقى الأغنام والبقر تحت حراسة طفل أو طفلة في أكدال أمكدول ترعى في الحصيدة . وليس هذا الأمر بالسهل،فحجم هذه الأنشطة وتزامنها يتطلبان يدا عاملة كبيرة وحداً أدنى من العقلانية لتدبيرها وفق تنسيق لكل العمليات وبرمجتها في الزمن . بيد أن المفارقة في هذا المجتمع، كما هو الحال عند باقي المجتمعات القروية المغربية الأخرى،هو تقييد أنشطتها وفق وتيرتين :الأولى بطيئة والثانية سريعة، فهذه الأنشطة تبلغ أوجها في الفترات القصوى المسجلة بوضوح في الأجندة الفلاحية، وتقل في باقي الأيام.هكذا إذن،يكون الرجال في مرحلة معينة مرهقين بالعمل إلى حد أنه مهما كان عددهم،فإنه يبقى غير كاف،وفي باقي الأيام، توحي أوقات الراحة أننا أمام مجتمع من العاطلين.بالنتيجة ،فإذا كان هذا المجتمع يتخلص من اليد العاملة الزائدة بنزوحها للعمل في المدن أو في السهول،خلال الحالة الأولى، فإنه يصبح مضطراً لتعويض الخصاص والحاجة بطلب اليد العاملة المساعدة في المرحلة الثانية،حيث وثيرة الأنشطة جد مكثفة، من أجل حصاد ودرس الشعير،و يعطي التعاون (تويزي) ما بين أعضاء "لجماعت" لهذا النشاط صبغة احتفالية متوجة بأضحيات ودبائح في موقع الدرس،وبدعوات متبادلة،لكن الاقتصاد التجاري لم يعد يعفي الناس من الأداء،فأحيانا نسمع الشيوخ يشكون من صعوبة ايجاد سواعد العمل حسب التقاليد القديمة، فللقيام بأي عمل (تاوري) يجب الأداء،إذ لم يعد الناس يستحيون من المطالبة بالأجر . في حين أن النساء يقمن بتكوين مجموعات صغيرة للعمل قصد حش العشب في أكدال ونقله بشكل جماعي،ويتم هذا النشاط حسب مبدأ تبادل المصالح،ولا يخضع لمساومات أو لأداء أجرة نقدية، الشيء الذي يستلزم حسن التصرف للإقتصاد في السواعد واستغلالها جيداً،حيث أن الثلة القليلة من الرعاة تتكفل بمهام أخرى،حيث لا يخصص لرعي الماشية إلا القليل من الأفراد، وحراسة البقر والغنم يتولاها الأطفال،أما الماعز فيتم تجميعها في قطيع كبير يتناوب على رعيه الراشدون.كل هذه الإستراتيجيات توفر على النشاط الرعوي يدا عاملة مهمة (نساء ورعاة راشدون) وتوجهها إلى النشاط الزراعي .

لقد انتهت هذه المرحلة ضمن المسار مع صعود لجماعت ونسكرا إلى أكدال أوكايمدن الذي يفتتح في 10 غشت ,والذي يعتبر من التنقلات الكبيرة المدى،ف "تكات" تنقسم إلى مجموعتين :مجموعة تبقى بالقرية قرب الأراضي الزراعية (لسقي حقول الذرة والمراعي المستديمة) والمجموعة الأخرى تقوم بالترحال مع القطيع،وسنتطرق بالتفصيل في الجزء الثاني إلى شروط وأنماط هذا الترحال وذلك بتتبعنا للجماعت ونسكرا في تنقلاتها . فإذا كان اقتراب فصل الخريف يشير إلى بداية رجوع الرحل من أوكايمدن، فإن هذه السنة لم تتعد إقامة "الجماعات" 23يوما ،إذ منذ الأسبوع الأول من شهر شتنبر كان كل رحل ونسكرا بالدوار،والقطيع غنم /ماعز الذي كان متواجدا في أكدال أوكايمدن كان من الضروري تقسيمه إلى قطيعين في الدوار،مما يعني توفير راعيين.هكذا أصبح تجميع القطيع وفق نمط الحراسة بالتناوب يفرض نفسه بإلحاح .

فالأغنام ترعى في ضواحي الدوار في "أزلاك " بأكدال أمكدول الذي لايغلق إلا في منتصف شهر مارس، أو في بعض القطع التي لم يتم حرثها (إيسيكي)،في حين أن الماعز تعود إلى مراعيها الصيفية (إسكسا نسيف) .أما البقر فتبقى في الإسطبل لتتغذى على ما

يمكن حشه من جنبات الحقول والطرق وقنوات السقي من طرف النساء اللواتي يرجعن أيضاً إلى المخزون لإطعام الماشية :أوراق،وقصب الذرة المجففة التي يتم حصادها في هذه الفترة،لهذا السبب يضطر الكسابة لقطع الإقامة في أكدال أوكيمدن .
يعدل اقتراب فصل الشتاء هذه الخطاطة الخريفية،إذ يتوقف سقي الأكدال الخاص في شهر نونبر،ويمكن حينها للماشية أن ترعى مستخلفاته (أرسفرادن)،حيث توضع منذ بداية الأسبوع الأول من فبراير (1984) الشياه الحبلاء (تيمنزا) التي تظهر عليها علامة الحليب (أرسكرانت تيبيشت) وحدها في الأكدال استعدادا للإنتاج،وذلك بتوفير الراحة والغذاء للأمهات (من الشياه) حتى يكثر لديها الحليب بوفرة لإرضاع الخرفان، فعددها في الأكدال يرتفع شيئا فشيئا بوصول الشياه المتأخرة في الولادة (تيموزاز)،الشيء الذي يدفع الكسابة إلى استغلال كل مواردهم:مساحات أكلاس، مكملات عبارة عن مركز الذرة أو الشعير لتغذية الشياه المرضعة،وإلى توفير الرعاية الكافية التي تتطلبها المرحلة الفيزيولوجية الصعبة لهذه الحيوانات ،فحتى رب العائلة يسهر بنفسه على سير العملية ، من خلال السهر على الإستعمال الجيد لعشب الأكدال والأكلاس،وتوزيع حفنات الشعير التي يخرجها من مخزون المواد العائلي،والأطفال بدورهم يبدون اهتمامهم بالخرفان المولودة من خلال اللعب معها وأخذها من الإسطبل إلى الأكدال وإرجاعها .
أما قطيع البقر فإنه يجد مكانه في الأكدال ابتداء من منتصف شهر نونبر،حيث يكمل حميته الغذائية الخاصة بالإسطبل بالرعي في الأكدال طيلة الصباح والمساء.إنه بالفعل الفصل الذي يتواجد فيه أغلب أفراد العائلة في أكدال لرعاية الماشية،وكذا مراقبة ومنع الدواب من ولوج أكدال الآخرين، سواء كان ذلك إراديا أم لا،خاصة وأن الأكدال تكون متجاورة فيما بينها ،والبعض منها يكون مطوقا،وللولوج إليها يجب أن يتم التراضي من خلال موافقة الكسابين،كطلب يوم رعي أو فتح ممر على سبيل المثال،وحتى من أجل استغلال الممتلكات الشخصية لا بد من مساعدة الآخرين.في نفس هذا الوقت يرعى الماعز في سكينة وهدوء تحت قيادة راع جماعي في المراعي الشتوية (إسكسا نتكارست) التي فتحتها لجماعت للإستعمال ابتداء من فبراير،أما الماعز التي خلفت جدياناً، فلها نفس العناية كالشياه، لكن أحيانا، ونظرا لصحتها الجيدة التي تمكنها من أن تلد في أدرار تقضي أياما في أكدال وتعود إلى القطيع.لم تدم الكثافة الثلجية طويلاً في شهر دجنبر من نفس السنة ،الشيء الذي منح الفرصة لولوج المراعي الصيفية مبكرا، إذ كان الرعاة يترددون على المجالين.لكن عندما يكون البرد قارسا خصوصا في آواخر فبراير، فإن أدرار يصبح صعب الولوج، فتتم تغذية الماشية بالعشب اليابس(أفاينو) المخزن،ابتداء من شهر يوليوز،بيد أن الغريب هو أن بعض الكسابة لايلجؤون إلى هذه التقنية محتجين بكون أن الدواب ستؤذى بكثرة الازدحام قبل الوصول إلى الكلأ، لذلك فإنهم ينتظرون انفراج الطقس ولا يعتمدون التغدية بالأعشاب اليابسة بالإسطبل إلا عند الضرورة. بشكل أفضل، ومن أجل حماية الأغنام من قساوة البرد بالجبل ،ابتداء من الأسبوع الأول من فبراير من هذه السنة يتم عزل الأغنام عن باقي الدواب،وتشكل " مجتمعات الترحال " وتتوجه إلى السهول،ثم يعود الرحل ابتداء من الأسبوع الثاني من شهر ماي،حيث يتم جز الأغنام التي تعود بعدها إلى باقي القطيع في المراعي الصيفية. أما باقي الأغنام أو الماعز التي بقيت في الدوار، فترعى في المنحدرات، وابتداء من شهر ماي تتجه أيضا إلى المراعي الصيفية

، أما البقر فتستفيد مما تأتي النساء به من عشب أخضر بعد تنقية حقول الشعير كممارسة يومية،وهناك مواد أخرى تقدم لهم خلال شهر يوليوز وبداية غشت،ناتجة عن ما يخلفه تخفيف حقول الذرة.

مع نهاية هذا الفصل من الكتاب،يمكن القول أن أراضي المجموعة تتكون من مجالين متكاملين: الأول زراعي والثاني رعوي،وتنظمهما "الجماعت" وفق مبدأ التكامل العمودي ،حيث تساهم مجالات نابعة من مختلف المستويات البيو مناخية في تنمية و تحمل النشاط الزراعي- الرعوي، وإذا أمكننا الحديث عن " أراضي رعوية "فسنكون أمام أراضي جد موزعة تأخذ سلسلة من الدوائر المتمركزة،يكون مركزها هوالدوار،المجال المأهول الذي منه تنطلق كل العمليات الرعوية ويمتد إلى السهل خارج أرضي المجموعة،لهذا فإن الإطار القانوني للعناصر المكونة للمجموع يكون إما خاصاً أوجماعياً.

يفرض السلوك الجماعي نفسه لمراقبة وتدبير المجال الجماعي: وضع المجال تحت المراقبة ونظام الحماية،و اتفاقيات الرعي...إلخ،كما أن التعاون بين أفراد المجموعة ضروري لاستغلال المجالات الخاصة،فالاستعمال الأفضل للمجالات الجماعية مرهون بشروط سوسيواقتصادية (منها امتلاك قطيع مختلف على الأقل) ليست في متناول كل الفلاحين. كما أن استعمال هذا المركب الرعوي،المكون من وحدات غير متجانسة، ولكن متكاملة يتغير حسب الفصول ويستدعي تنقلات موسمية من أجل استغلالها،في حين تضمحل هاته التنقلات التي هي من صميم خصوصية تربية المواشي بالجبل تحت تأثير التغيرات الخاصة بنظام الإنتاج، منها إدخال زراعات جديدة ذات مردودية ،والنقص في اليد العاملة التي تجذبها أنشطة غير فلاحية كالسياحة الجبلية مثلا.

الفصل الثالث
تقنيات رعي القطعان

من علامات الثراء عند غيغاية امتلاك القطعان،الأرض،الماء والأشجار.لكن الفوارق بين الثري والفقير ليست كبيرة،حيث أن أي عائلة تمتلك قطيعا صغيرا ومساحة زراعية، ولها يد عاملة عائلية بإمكانها أن تعد من بين العائلات الغنية علما أن الوسط بقساوته لايسمح بتراكم الثروات،إذا نحن استثنينا بعض العائلات([1])،أما الهدف المشترك بين الجميع فهو توفير العيش لكل أفراد العائلة انطلاقا من المثال المغربي "عيش لا تموت "،بيد أن القطيع لا ينمو باستمرار والأراضي الخاصة بالرعي تتدهور،والشباب أصبح يفر من الرعي،وكل الموارد التي كانت لفائدة الماشية في السابق أصبحت محدودة، فالأراضي الزراعية التي تتسع مساحتها سنويا على حساب الغطاء النباتي الرعوي من خلال عملية قلع الأشجار،أصبحت غير قادرة على تغذية ساكنة لا تتوانى عن النمو المستمر، ولا على تغذية القطيع الذي يريده الكل مزدهرا، إضافة إلى أن تقسيم الإرث بين الورثة يساهم

[1]- إنه حال بعض العائلات التي حافظت على ثرواتها دون تقسيم والتي نمتها بموارد خارجية ،أوتلك التي لها علاقة نسب مع العائلات الممارسة للسلطة .

في تدهور الثروات،والأراضي بتجزيئها إلى رقع صغيرة،وإذا نحن أكدنا على وجود اللامساواة فما علينا إلا أن نتحدث عنها على المستوى المعيشي العام الضعيف للساكنة، وقد كنا نثير الضحك لدى مخاطبينا،حينما كنا نشير إليهم احتراماً ب " أكساب " أو " أفلاح " لأن هذه التسمية أصبحت لا تناسب صاحبها خاصة إذا كانت المساحة المزروعة أو عدد رؤوس الماشية التي يملكها جد ضعيفة،لكن القناعة موجودة عند الجميع،وكل واحد متمسك بما لديه،على أن تحضر البركة ليكفي ما ورد من الرزق لتغذية العائلة،ولا غرو في ذلك فالكل يتحدث عن البركة الإلهية،والبركة تعني في مقام آخر الاكتفاء الذاتي .
سنخصص هذا الفصل إذن،لتقنيات تربية الماشية وطرق صيانة القطعان،في البداية سنلقى نظرة على القطعان في حد ذاتها(حجمها وتوزيعها على أراضي غيغاية) وسنتتبع تحركاتها وتغيراتها(ولادة،انقراض،بيع،هدايا ...) ثم سنولي فيما بعد اهتمامنا لأولئك الذين يحرصون على القطعان،وكذا التقنيات المستعملة في هذا الباب،وفي المرحلة الثالثة سنتطرق إلى أنواع العقود التشاركية التي أصبحت وسيلة لتدبيرالماشية .

1- أنواع القطعان

الماشية هي بالأساس البقر،الغنم والماعز .أما الحمير والبغال فهي موجودة وتساعد في النقل والتنقل وكذا في القيام بالأعمال الزراعية (حرث،درس...) لكن لا تربى. لقد ولى الزمن الذي كان فيه بعض الفلاحين يربون فرسا أو إثنين، فهذه الممارسة انقرضت تماما، واقتصر الأمر على البيع أو الشراء،إذ يقصد الكل سوق الماشية، وأشهرها رواجاً هو موسم " ستي فاضمة " في وادي أوريكا الذي ينعقد خلال شهر غشت من كل سنة في (الثاني عشر منه)والذي يسمى محلياً " توزومت"،حيث يتم في بعض الأحيان شراء بغل قبل موسم الحرث في الشتاء ليباع بعد ذلك مباشرة، حتى لا يستهلك الشعير المخزن للعائلة ، فامتلاكه يعتبر علامة على غنى العائلة . أما بإمليل الذي يعتبر مركزا سياحياً ونقطة انطلاق بعض النزهات الجبلية أوباتجاه مغارة سيدي شمهروش,،فإن البغال تقوم بنقل السياح والزوار مقابل أجر يدخل في ميزانية العائلة،وتتكلف " آيت ميزان " بمراقبة شبكة هذه التنقلات،حيث يتم ذلك بالتناوب بين لجماعات المختلفة،ومن تم بين التكاتين التي تحترم هذا القانون .

1-1- البقر

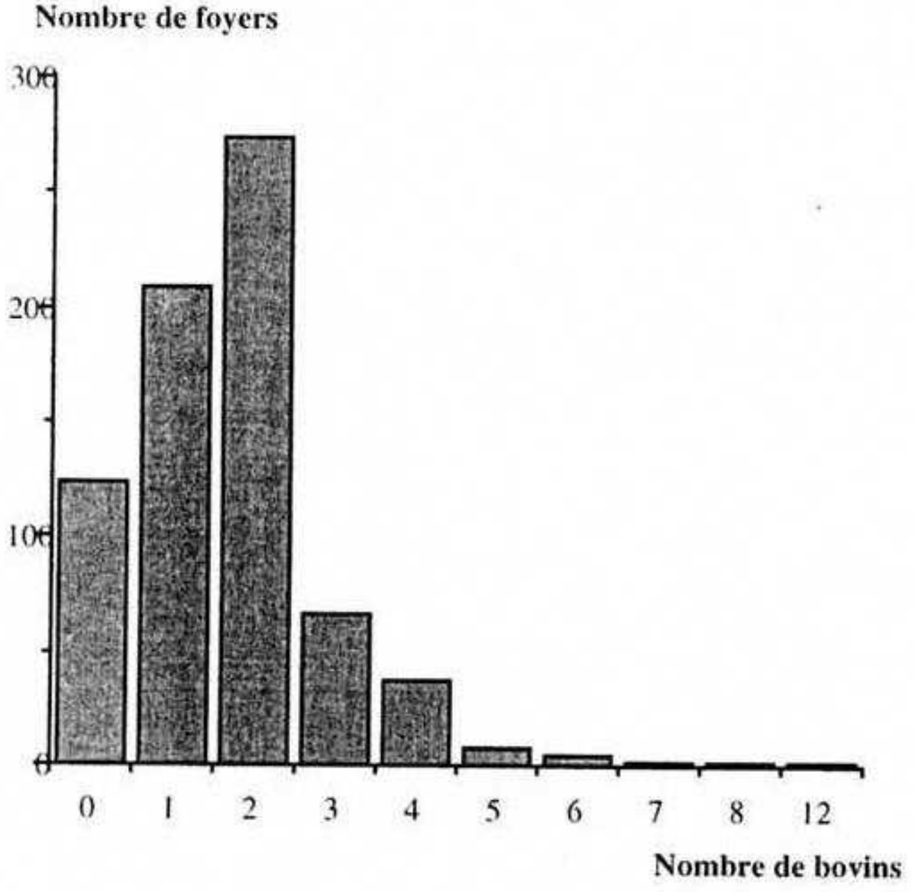
إن البقر الذي تربيه قبيلة غيغاية ينتمي كله إلى فصيلة محلية،ما عدا بعض الوحدات من النوع المخضرم ... والتي توجد هنا وهناك منذ قدوم ثور« **pie noire** » إلى تيزي أوسم ([1]) ،و يتم كسب البقرات من أجل اللحم،وكذا للإنتاج وأيضا لجمع الزبدة سواء كانت طرية أو زنخة،حيث أنها تدخل في إطار تغذية العائلة،وحسب مراحل نموه،يحمل البقر إسما يرمز دائما إلى سنه:

---

[1] - في خلاصة دراسة حديثة أنجزت في سهل أزادن نجدما يلي : " إن نسق الإنتاج الحيواني في قرية تيزي أوسم قد عرف نموا جيدا بعد مرور عشر سنوات على إدخال ثور من نوع pie noire في إطار مشروع مندمج, حيث أن انتاجية الوحدة الحيوانية التقنية ارتفعت من 75،5 كلغ سنويا الى 91 كلغ , أما منتوج الحليب فقد مرمن 450 كلغ الى 767 كلغ في الموسم - الحاج الشرايبي (1985 –1984)

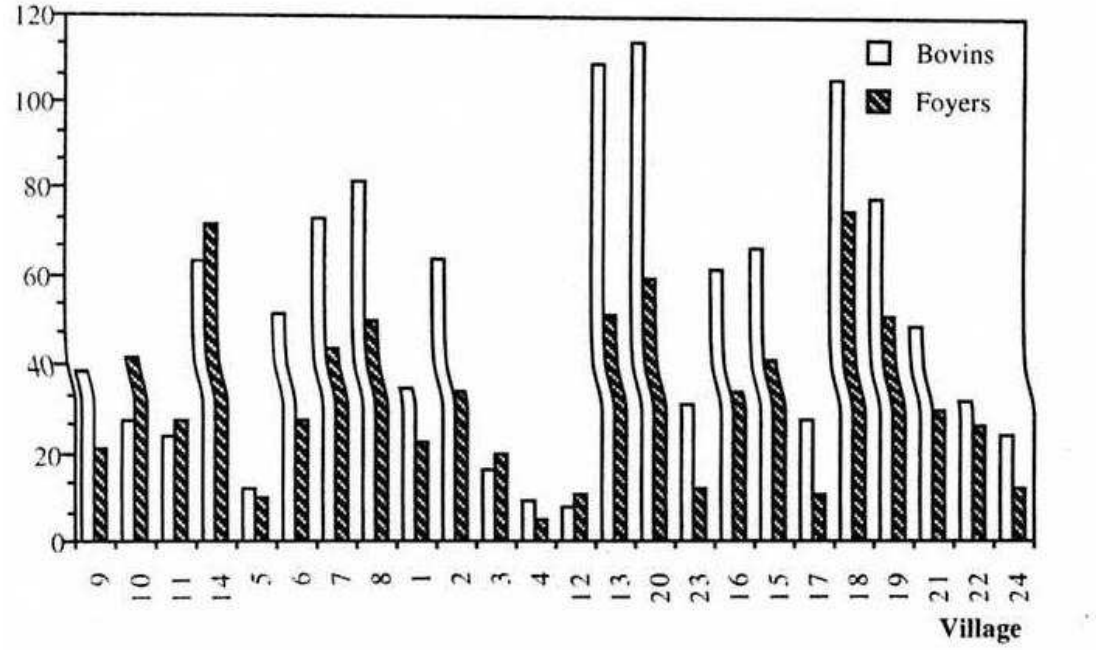
- تمكايت : بقرة حلوب انتجت على الأقل مرة واحدة
- تكنتورت : بقرة على وشك الإنتاج لأول مرة
- أكنتور : ثور فحل
- أعلوش :ثور صغير(عجل)
- تعلوشت :عجلة
- إكيز : عجل حديث الولادة
- تيكيزت :عجلة حديثة الولادة

وكما هو معروف فتربية البقر لها مكانتها في هذا المجتمع،وقد أظهر بحث أجري مع أرباب العائلات([1]) أن عدد رؤوس البقر المملوكة كليا أو نسبيا يتراوح ما بين الصفر و إثني عشر رأساً عند كل تكات .



رسم بياني رقم 4 - توزيع العائلات حسب حجم قطعان البقر

[1] - وهو بحث حول تشكيل وتسيير العائلات , أنجزه ع.حمودي. م مهدي، و ح رشيق /شتاء 1982



رسم بياني رقم 5 - توزيع الأبقار والعائلات حسب القرى

تثمن أغلب الأبحاث التي أنجزت حول غيغاية نتائج هذه الدراسة، حيث أن استمارة "رب الأسرة " شملت 24 دواراً متموقعاً سواء في أسفل الجبل، أو في وسطه أو في المرتفعات (جدول رقم 5) وتتواجد بعض الدواوير في السفح (دير) وهي الدواوير: 9- 10 -11 -14 وبالخصوص الدواوير المتواجدة في الأعالي وهي رقم 13 -20 -18 -15 و21 ، والتي يبلغ علوها 1700 م فما فوق وأيضا رقم 19و 20 التي يفوق فيها عدد الأبقار عدد العائلات ،أما في دواوير الدير (السفح) فالعلاقة عكسية (أنظر الرسم المبياني رقم 5) حيث أن تربية الأبقار تزدهر في الأراضي المسقية التي تنشط فيها الزراعات المسقية،والقابلة لتدبير البراري الرعوية المستديمة، فالبقرة أصبحت ضرورية في البيت :" إذا لم يتوفر أحد ما على الحليب فبيته خال "، يقول ويستر مارك 1935:133) وفي غيغاية يذهب الأهالي إلى أبعد من ذلك، حيث يقولون أن من ليس له حليب لا يخاف شهادة الزور(وانا وري ساندون أتي إكولا) لأنه لا يوجد شر أكبر من عدم التوفر على الحليب . لذا فاللجوء إلى التشارك يعتبر وسيلة لحل هذا النقص،فالإرتباط بالبقرة هو ارتباط عاطفي، وعند فقدانها يتم نعيها كما لو كانت أحد أفراد الأسرة،وإن أصيبت بأذى وتم ذبحها قبل أن يستفحل أمر مرضها ،خاصة وأن لحمها يعتبر حلالاً،فإن لجماعت تساهم في تعويض صاحبها ولو جزئيا من خلال اقتسام لحمها من خلال عملية يصطلح عليها ب " توزيعات ". أما إذا ماتت البقرة ولم تذبح فإن لجماعت لاتساهم في التعويض، وتقدم التعازي لصاحبها فقط لمواساته .

في هذا السياق تعتبر تربية الأبقار نشاطا أنثويا بامتياز،فبقاؤها في الإسطبل يجعل ربة المنزل هي التي تشرف عليها وتصونها،حيث تستخلص الزبدة من أجل استهلاكها،وهذا الإهتمام ليس وليد لحظة النضج عند المرأة،بل يبتدأ منذ سن مبكرة،فحتى عندما كانت طفلة كانت تقودها إلى أكدال الدوار وتصحبها عند الإنتجاع بالنجود العليا،على أن دور الرجل في هذا الإطا،يقتصر على البيع والشراء وعقد الشراكات،بل حتى عند زواج

البنت، فإن العرف يقتضي أن يضحى من أجلها رمزياً ببقرة،إذ لا يمكن للعروس أن تجتاز عتبة بيت زوجها إلا بعد أن تقوم عائلة هذا الأخير بقطع جزء من أذن البقرة (بي أمازوغ)،وينقل هذا الفعل رمزياً للعروس البقرة التي سوف ترعاها.ويرمز هذا التقليد المعاش والملاحظ لحد الآن إلى العلاقة بين تربية الماشية والزواج وإنشاء الأسرة .
يبدو أن هذا الفعل الرمزي في حد ذاته، هو من بقايا ممارسة قديمة، حيث أن امتلاك بقرة كان ضرورة من أجل الزواج، فتربية الأبقار كانت تقوم بوظيفة التشجيع على الزواج وتكوين الأسر.سوف نتطرق لاحقا إلى هذه العلاقة بين الماشية والزوجة والأسرة وكذا ممارسات الطقوس الاحتفالية عند النساء.

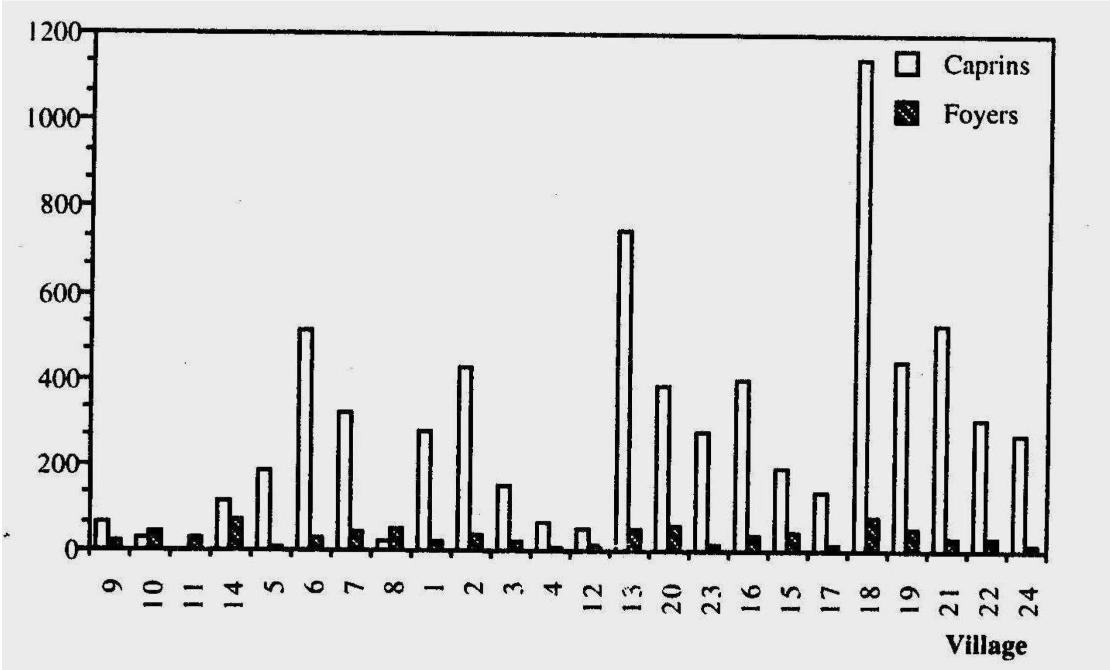
جدول 5: عدد الأسر والتموقع الارتفاعي للقرى

الرمز	أسماء القرى	عدد الأسر	التموقع الإرتفاعي
10	أزرو	41	
11	توفسيرين	28	
	زاويت بوحيتا		دير
14	تاخيامت	72	
09		21	
05	تاكديرت نسكير	10	
06	أغزم	28	
	إمسكير لبور		قاعدة جبل
07	تاماسيت	43	الإرتفاع: ما بين 400
08	تاكديرت نايت علي	50	1500 م
16	إمي أوغلاد	34	
19			
		51	
12	زاويت	11	
01	تيسيلي	23	
02	تادمامت	34	
03	تامسولت	20	
04	فطالا	5	
21	أرغان	30	جبل متوسط
22	ماطاط	26	الإرتفاع ما بين 1700
24	أغيرسوال	12	1800 م
15	إملي	41	
17		11	

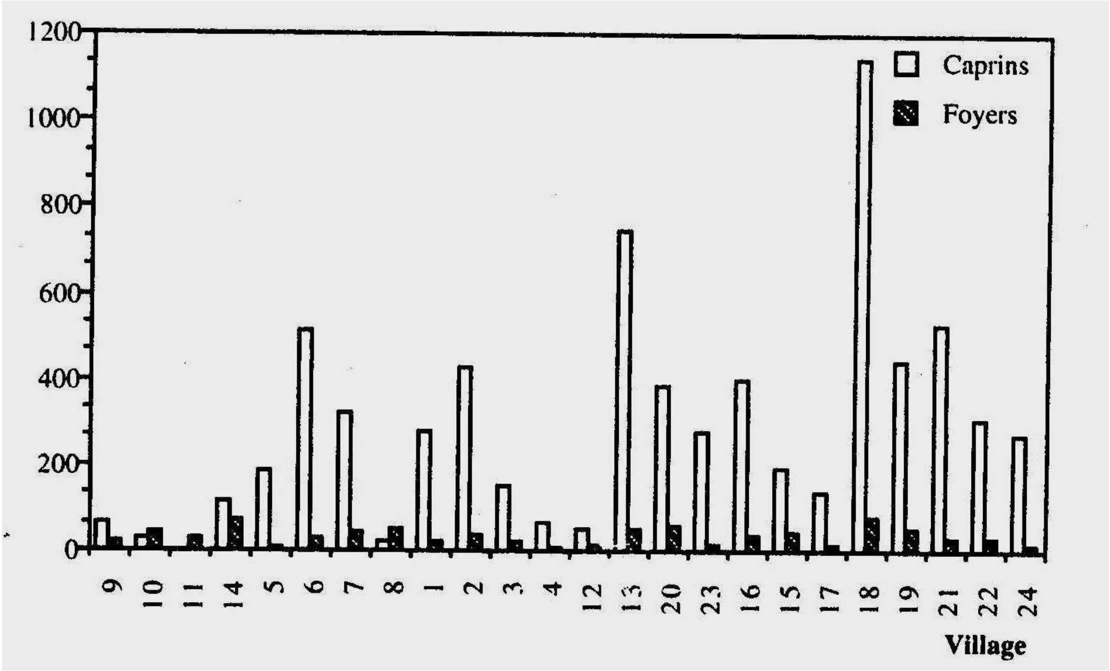
13	تاشديرت	51	
20	تامكيست	60	جبل مرتفع
23	إغرام	12	الإرتفاع ما بين 1900
18	أرمد	75	2000 م

2-1- الغنم والماعز

خلافا للبقر الذي يعتبر عدده نسبيا موحد في كل الدواوير،ولدى أغلب أسر غيغاية،فإن توزيع الأغنام والماعز حسب الأسر في الوديان الأربعة ودواوير القبيلة، يظهر خطاطة فريدة (أنظر الرسم المبياني 6و7)



الرسم المبياني رقم 6 : توزيع الماعز والأسر حسب القرى



الرسم المبياني رقم 7 : توزيع الغنم والأسر حسب القرى

هكذا إذن،فإن معدل رؤوس الغنم في دواوير السفح (الدير)هو 1،6 والمعز 1،4 ويصل هذا المعدل إلى 13 رأسا من الماعز،ومن 5 إلى 8 رؤوس من الغنم لكل أسرة في قرى أعالي الجبل ، أما في القرى المتواجدة في الجبال متوسطة الإرتفاع فالمعدل هو 3 رؤوس من الغنم و8 من الماعز .حيث أن العدد ينمو بمجرد علو السهل،ويرجع انخفاض المعدل في السفح وفي القرى المتوسطة الإرتفاع إلى انتشار زراعة الأشجار المثمرة وأراضي البور،وتبقى القرى الواقعة في الجبال المرتفعة الوحيدة المحافظة على ميولها الرعوي، دون أن تقطع صلة الوصل مع ما يطرأ من تقدم في السفح،حيث بدأت الأشجار المثمرة منذ بضع سنوات تظهر وتنمو أيضا في وسط وأعالي الجبال(حالة أرمد، إمليل عند أيت مزان، تشديرت ونسكرا عند أيت إمنان) .

إذا كانت هذه الأرقام مجرد معدلات عامة،فإن نفس البحث خلص إلى أن الأسر التي ليس لها قطيع تشكل الأغلبية، إذ أن٪ 51 منها لا تملك ماعزا و63٪ ليس لها غنم، وهذه الظاهرة بارزة في الأطلس المتوسط،ذي الميول الرعوية والذي أجري فيه بحث دقيق سنة 1982 أظهر تفاوتات في توزيع الماشية على أسر من نفس المستوى، أما حجم القطعان في غيغاية فأغلبيتها تتراوح ما بين 10 و20 رأسا من الغنم،وما بين 10 وإلى 30 رأسا من الماعز. فتربية الغنم والماعز ترمز إلى مستوى الغنى " المال " .ويوجد إسم عام (أولي) يطلق على النوعيين: النعاج تهراي ومفردها (تهرويت) ،والماعز (تيغاطن) ومفردها (تغاط).هكذا إذن يكون الاعتبار أولا للقطيع المنتج، ثم يأتي اللون لتمييز الغنم الأبيض(أومليلن) من الماعز الأسود (إدلين) وأخيرا توجد عدة أسماء داخل نفس الفصيلة لتمييز الأنواع المختلفة حسب السن والجنس، فالمعزة مثلا تسمى " تغاط " عندما تبتدأ في الإنتاج، وقبل ولادتها الأولى تسمى (تامينت) و " إمزيكن " إسم عديم الجنس يطلق على حديثي الولادة، قبل أن يتم التمييز جنسيا بين " إفاكراش " الذكور

غير المؤهلة للإنتاج و" تفكراش" الإنات التي لم يمسسها التيس بعد، وفيما يخص الذكور ، فإن الفلاحين يقومون بالتمييز بين (أميان) أو (أزلاغ) الذي هو التيس الفحل المنتج وبين (أغاجد نتاونت) الذي هو التيس المخصي. نفس الشيء ينطبق على النعجة (الغنم) فالنعجة التي يقال عنها " تاهرويت" هي التي تكون في سن الإنتاج، و " ألقاغ " هي التسمية الشاملة للجنسين معا لحديثي العهد بالولادة واللذين لن يتميزا إلا بعد 8 أو 10 شهور من عمرهما,فيطلق حينها على الإناث " تيخرافين " و على الذكور " إخرفين " ، ويسمى الكبش الفحل " أهروي ".زيادة على هذا كله فإن أي دابة تميز بإسم يحيل أيضا على لونها، و على ميزة أو خاصية فيزيقية ذاتية هي في الحقيقة من اختراع الراعي،وتوضح هاته المسألة إلى حد ما العلاقة الحميمة الموجودة بين الحيوان ومالكه وأيضا درجة إلمام الراعي بقطيعه .كما أن معرفة الراعي تمتد إلى سيرة حياة وإلى جينيالوجيا كل حيوان ، وفي الواقع فإن هذه التسميات تخص بالدرجة الأولى الإناث المنتجة للنوعين، والتي تشكل " أصال" القطيع الذي يصعب على الفلاح الكساب التخلي عنه.

جدول رقم 6 : بعض تسميات الماعز والأغنام

لون الحلة	الإسم المناسب
صنف الماعز:	
نعزة كلها سوداء	تكناوت,خرصاء أو لجلاجة
سوداء مع بياض في الأذنين	تزمزكينت،مزكين من جذر اشتقاقي يعني الأذن
رشم أبيض في الوجه	أم تسورا،تسورا: المفاتيح
سوداء بقدم بيضاء	تمالودارت،ذات الرجل البيضاء
جسد أبيض ورأس سوداء	توبكيست
سوداء ببقعة بيضاء على الجبين	أم تجديكت،صاحبة الوردة
صهباء	تازوكاغت أو تشهبونت
بيضاء	تملولت
سوداء بخط جانبي	ميئيل
سوداء،صهباء أو بيضاء ببقعة في القائم الأمامي	مأفدول
صنف الغنم:	
نعجة سوداء	تيديليت
سوداء وبيضاء	موقالمو،صاحبة القب
سوداء ببقعة بيضاء	تابراشت
رأس صهباء وجسد أبيض	تاعرابت،نعجة عربية

بيضاء صهباء بيضاء بعيون شهباء أو سوداء	تامزيغت،نعجة بربرية تبغاغت أم توالين،صاحبة العيون

إن الظروف المعيشية بالجبل،ومن أجل تربية البقر وكسبه تجعل المرأة،و من ثم الأسرة أقرب إلى صنف البقر منه إلى الغنم والماعز الذي يبعد إلى المراعي الجبلية تحت قيادة الراعي، وبالتالي يصبح هذا النشاط الرعوي نشاطاً ذكورياً،لكن التمييز بين الذكور المسيرين والذكور الحارسين يبقى أساسياً في هذا الإطار،حيث أن التدبير يكون من مهام رب الأسرة (أكساب)،على اعتبار أن التمييز هنا له أهميته على صعيد الوضع الإجتماعي والقانوني،فحق التصرف في القطيع يتوقف فقط على الكساب:حق التملك أو البيع ،ابرام تعاقدات، شراكة ،إهداء أوذبح ... أما الراعي (أمكسا) والزوجة فيرجع إليهما فقط أمر التربية والرعاية، وبالإحالة على المهام المنوطة بالزوجة وبالراعي في هذا الميدان نكشف القناع عن خاصية "السلب" التي يمارسها " أكساب " و التي يعيشها الراعي على الخصوص الذي يمكن أن نسميه المسير والمدبر .

2- البنية،التشكيلة وحركيات القطعان

لدراسة تشكيلة وبنية القطعان التجأنا الى استعمال المفردات المحلية المناسبة لإشتغالنا الإثنواغرافي،مكتفين بدوار ونسكرا. فالغيغاية يوظفون عدة أسماء لتمييز الدواب حسب السن والجن،وقد أحصينا ستة أصناف بالنسبة إلى البقر وستة أصناف بالنسبة إلى الماعز وخمسة أصناف للغنم .وبالرجوع إلى بنية وتشكيلة القطعان في دوار ونسكرا نجد خاصيات مماثلة لتلك المتواجدة في دواوير غيغاية بأعالي الجبل،إذ أن حجم القطيع و عدد الرؤوس متواضع في كل أسرة، ففي شهر يونيو 1985 كان حجم القطيع غنم / ماعز في ونسكرا على الشكل التالي:

جدول رقم 7 : حجم القطعان في ونسكرا

ماعز	غنم	أسر
44	17	1
14	24	2
9	9	3
-	10	4
6	17	5
-	10	6
36	32	7
11	14	8

9	45	20
10	9	24
11	16	7
12	14	12
13	30	74
14	45	19
15	23	-
16	3	-
17	1	-

هكذا إذن نجد سبعة عشر أسرة تربي قطعانا من الغنم و/ أو الماعز، كما نكتشف أن الخمسة والعشرين أسرة المكونة لدوار ونسكرا، تملك 74 من البقر،والمعدل الملاحظ هنا يتعدى ذلك الذي استخلصه بحث "رب الأسرة" الوارد الذكر،والذي أظهر أن كل أسرة تملك بقرة على الأقل ([1])،ففي قطيع الأبقار هذا نجد الإناث البالغات (تموكايين ،مفرد:تموكايت و تكونتار، م :تكنتورت) يبلغ ٪ 55،9 من المجموع، والذكور البالغة ،التي تعتبر في سن الإنتاج أو قريبة من هذه السن(أكنتور ج .إكونتار،و أعلوش، مفرد إعلوشن) ٪ 7% , أما العجول والعجلات " إكيزان، مفرد إكيز ، و تيكيزين، مفرد تيكيزت " فيمثل نسبة ٪ 29%

جدول رقم 8 : بنية الماشية ذات الدخل في ونسكرا (دجنبر 1984)

أنواع	عدد
أبقار	74
بقرات	45
ثيران	6
عجول	11
عجلات	12
غنم	285
نعاج	166
أكباش	8
جدعان	31
جدعات	41
خرفان	39

[1] - في هذا السياق يجب أخذ الحيطة والحذر من نتائج البحوث الأحادية الاتجاه،فالفلاحون يميلون غالبا الى تقليص عدد رؤوس قطعانهم،وهنا قد يصبح التتبع الدقيق بوسائل المراقبة أجدى بكشف الحقيقة

ماعز	255
معزات	168
تيس	22
جديات	41
جديان	24

فمن خلال هذا الجدول نلاحظ أن صنف الأبقار الإناث مهيمن على تربية تصبو إلى الإزدهار، وأيضا إلى توفير الزبدة،عكس الذكور القليلة العدد،لأنها تباع لتزويد الأسرة بالمال،أو لا قتسامها في حالة الشراكة.زد على ذلك،أنه في وقت تخصيب البقرات يلجأ الكساب إلى الثور الفحل،لدى الجار ([1])، كما أن حالة الاقتسام تدفع إلى بيع نصيب كبير من العجول والعجلات يمثل نسبة 39،7 في المائة من صنف الأبقار . وفي السنة التي أجري فيها هذا البحث كان حجم قطيع الأبقار في الدوار يتراوح ما بين 255 و444 رأسا، وصنف الماعز ما بين 255 و259 رأسا نظراً لكون موت الماعز في هذا الإطار كان قويا هذه السنة، فحجم كل قطيع كان لا يتعدى 60 رأسا من الغنم ,ونادراً ما يصل إلى 70 رأسا من الماعز.وبالنتيجة فإن ونسكرا تصنف من بين الدواوير التي تميل إلى كسب ماشية مختلطة ،مع تفضيل سببي للأغنام،وهذه خاصية مميزة لدواوير أعالي السهول،والتي تشرح وتوضح إلى حد ما غالبية مسلكياتهم الرعوية :ومنها الإنتجاع العادي والعكسي ،ممارسة تقنين المراعي الشتوية والأكدال الجماعية بأمكدول .

أما دراسة بنية القطعان فإنها توضح الهيمنة الأولية لصنف الغنم الإناث البالغات (تهراي) حيث تمثل أكثر من ٪ 59 ،متبوعة ب ٪ 26 من الجدعات والجدعان (إخرفين وتخرفين) و ب 13٪ من الخرفان الصغيرة 13 ،وأخيرا الأكباش٪ 2،وبخصوص قطعان الماعز، فالمعزات تشكل الأغلبية ب ٪ 47 من المجموع، مشتملة على 34٪ من الجدعات،و الجدعان والتيسة بنسبة ٪ 10 و 9 بالتتابع. وإذا كان عدد الإناث مرتفعاً في القطيع حتى ولو كبر سنها، فإنه يفسر بكونها تقوم بدور حيوي يتمثل في الإنجاب والتكاثر(في صنف الغنم وكذا الماعز)،فسكان غيغاية يتألمون لفراق نعجة بعد حياة كلها عطاء،لذا فإن العلاقة الحميمة التي تنشأ مع الدابة تجعل موقف الفلاح غير عقلاني في منظور التقني في تربية الماشية الذي له قواعد محددة في هذا الباب .

يمكن القول أيضا أن حجم القطعان يتغير حسب الفصول، وهذه التغيرات راجعة إلى الولادات والوفيات وإلى المبيعات وكذا الذبائح ([1])

2-1- الولادات

تقع ولادة الخرفان والجديان خلال الدورة الإنتاجية ،في الأسابيع الأولى بعد الرجوع من فترة الإنتجاع بجبل أوكايمدن،وتمتد في فترة طويلة تصل أحيانا إلى ثمانية شهور

[1] - -في كل دواوير السهل نجد أن عدد الثيران قليل جداً, ففي أوكايمدن بالنسبة للأسر التي تمارس الإنتجاع يساهم تجميع القطعان في مكان واحد للرعي في حصول النزاعات, ويدفع ببعض الأسر الى عدم تربية الثيران .

[1] - استخلص بن عزى (1986) في مازيك نفس التغيرات الموسمية للولادات.

بالنسبة إلى الغنم،وتسعة شهور بالنسبة إلى الماع،وتشهد ذروتها في شهر دجنبر خلال الفصل البارد،كما أن فترة الولادات يمكن أن تتغير حسب السنين([1])

2-2- الوفيات

الوفيات لا تسجل كثيراً في صنف الأبقار ، باستثناء – بطبيعة الحال- حالات الحوادث أو المرض الجرثومي ،فتغذيتها المرتبطة بشكل شبه استثنائي بموارد الإستغلاليات الفلاحية تقيها من كل أخطار الرعي في المراعي الأخرى،وأما في صنف الأغنام فتكون الوفيات حسب السنين،حيث تكون دائمة الانتشار في السنوات العجاف،وإن كانت لا تأتي على القطيع كله،فإن الوفيات تحد من الإنتاج ،فمن شهر دجنبر إلى شهر مارس 1984 كانت الوفيات في هذه الفترة قد أتت على 12٪ من قطيع الغنم و45٪ من مجموع الماعز ،خاصة وأنها تكثر في فصل الشتاء،وقد خبرالسكان المثل العربي الذي يقول فيما معناه: " لا تحسب الجدي بين الجداء حتى يمر فصل البرد القارس " (لا تحسب الجدي بين الجداء حتى يدوز ليالي إحيلان).ففي سنة 1985 و1986 كانت نسبة الخسارة في قطيع مازيك تقدر ب٪ 18،42 بالنسبة إلى صنف الأغنام وب٪ 4،23 بالنسبة إلى صنف الماعز([2])وتضاف إلى هذه الأرقام وبنسبة أقل عدد وفيات الرؤوس المنتجة، ويلاحظ أن الوفيات تهم الماشية الصغيرة أكثر من البالغة،و صنف الماعز أكثر من صنف الأغنام،حتى وإن كانت تعيش في نفس المراعي، لأن ما يفسر تردد الوفيات في صنف أكثر من الأخر وفي سن أكثر من غيره،هو قلة الرعي في الفصل الجاف (إسكسا) محدثاً سوء التغذية الذي ينضاف إلى الأمراض الجرثومية التي تأتي على الماشية ،فوفيات الماشية مرتبطة بالبرد وبالجوع،وأيضا ببعض الأمراض كتلوث الدم أو بطفيليات الكبد (تيكفارت) أو بمرض البيروبلازموز (أخساي) ([3])

3-2- المبيعات

للمبيعات أهميتها بالنسبة إلى ميزانية الأسرة،فهي متعلقة إلى حد كبير بالإنتاج الحيواني، وقطعان البقر والغنم والماعز هي البنك الذي يذخر فيه سكان الجبل سيولتهم،فالأبقار يحتفض بها لكل طارئ ،أو تباع في اللحظات العصيبة لسد مصاريف جد مهمة :" شراء سنوي للحبوب،بنايات واستثمارات مختلفة... "أما قطيع الغنم والماعز فعلى العكس مما سبق،يستعمل في المصاريف الجارية، ولو أن اللجوء إلى المبيعات لا يتم إلا في الحالات الحرجة،ف " الكسابة " يكرهون تقلص القطيع،لكن وبكل أسف، فكل المشتريات التي يجب أن يقوم بها رب البيت تستلزم بيع رأس حيواني،فعلى سبيل المثال لا الحصر : من شهر دجنبر 1984 إلى دجنبر 1985بونسكرا،تم بيع 81 رأسا من الغنم و31 رأسا من الماعز،موزعة بالشكل التالي : 23 إخرفين وتخرفين 11 تهراي،47 ألقاغ،من الغنم. أما

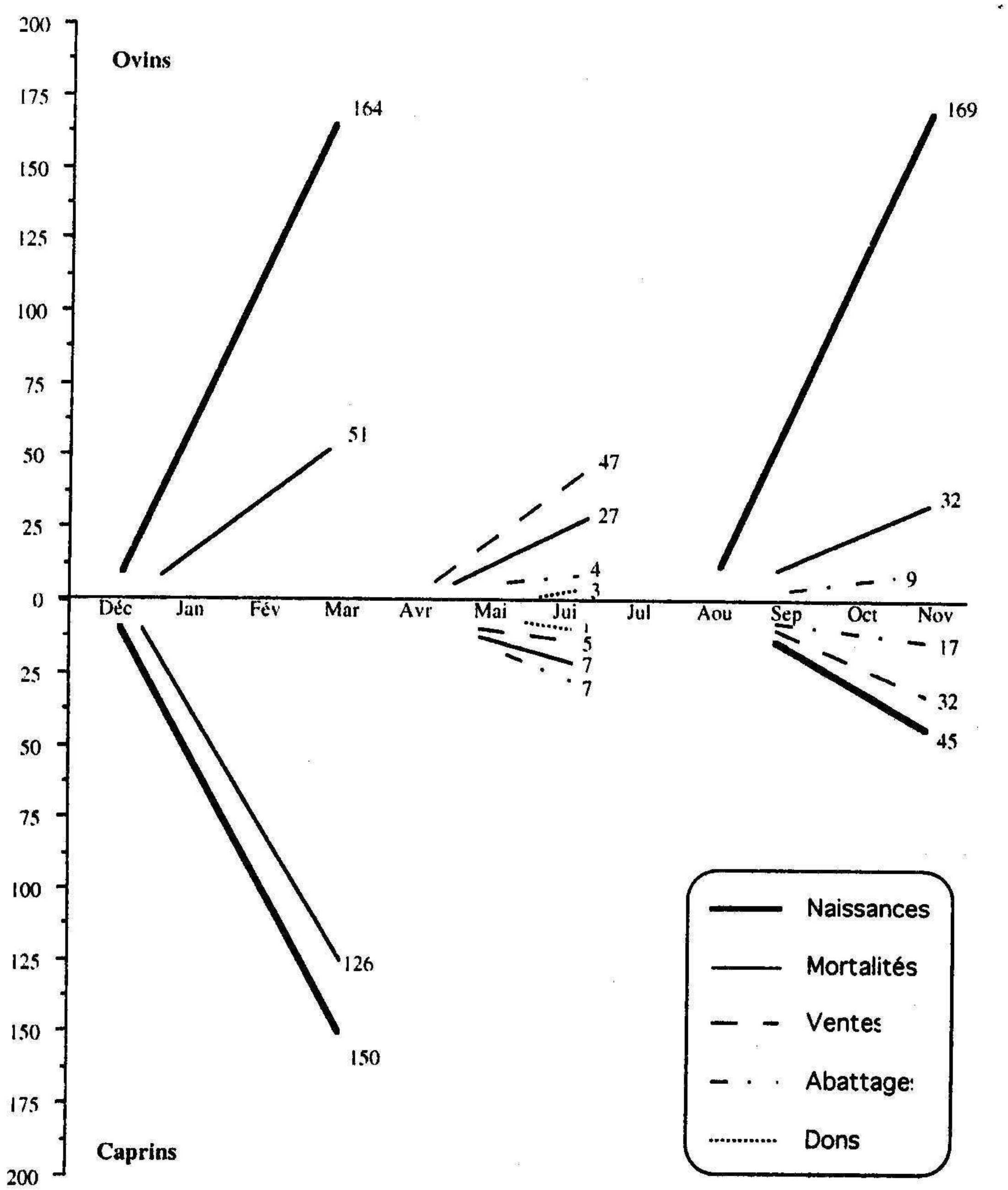
---

[1] - إقامة النعاج في السهول هذه السنة (1985) ساعد على إنتاج مبكر،مما أسر الكسابة ،حيث كان لهذا الحدث تأثير وقائي ضد الوفيات

[2] - نسبة الخسارة تحسب بعدد الخرفان والجديان المولودة مقسومة على عدد الوفيات

[3] - بن عزة، نفس المرجع السابق ص: 50 وما بعدها

فيما يخص مبيعات الماعز فقد كانت كما يلي : 15 تيميانين، 9 إفاكراش و6 تيغاطان ، واحدة منها بصغارها. لكن الإتجاه العام هو: بيع الإنتاج والاحتفاظ بالأصل تشبثاً بالقطيع الأصلي ،لهذا فسواء بالنسبة إلى قطعان الغنم أو الماعز،فإن الأولوية في المبيعات تخص صغار الماشية ولا تباع الرؤوس البالغة والمنتجة إلا للضرورة القصوى،كما يتم بيع الماعز المنتج في حالة تقدمه في السن،وقليلا ما تباع تلك التي تعتبر في سن الإنتاج (تيميانين) إلا إذا انتشرت الوفيات التي كما هو الحال هذه السنة قد أتت على كل الفائض، وهو ما يوضح أيضا أسباب المبيعات المهمة في صنف الأغنام،لذلك فامتلاك قطعان مختلفة ما هو إلا استراتيجية من أجل التأقلم والتكيف مع الواقع،و من أجل البحث عن البقاء.بالنتيجة فإن امتلاك " كسابة " الجبل لأصناف متعددة يقلص من المخاطر ويضاعف حظوظ القطيع في العيش .



شكل رقم 8 : التغيرات الترددية لقطيع الغنم / الماعز في دوار ونسكرا

2-4- الذبائح

يجب الإشارة في البداية إلى كون ذبائح الاستهلاك نادرة،لأن ذلك يعتبر بمثابة بذخ لا يجد أغلبية سكان ونسكرا وغيغاية على العموم إليه سبيلا . فالشاة تباع حية لتوفير مستلزمات

أخرى للحياة اليومية(سكر،شاي ،قهوة ،حبوب،طحين و توابل...)،وشراء اللحوم،من ثم فهو حدث مناسباتي،يشترى من طرف البعض يوم السوق الأسبوعي ([1]) أو عقب ذبيحة قربانية تكون قد اقتنيت من خلال مساهمات بعض أرباب الأسر،فتسلخ الشاة وتقسم بالتساوي بين المساهمين،وهذا شكل جديد من " توزيعت ".ففي ونسكرا تم ذبح 43 رأسا ما بين أغنام وماعز:في عيد الأضحى 17 رأسا في حفلات الزفاف في بداية الخريف 7 رؤوس،وفي حفلات الختان رأسين،وفي عزاء امرأة 3 رؤوس ([2]) وقدمت ثلاثة رؤوس أخرى كهدايا إلى سكان السهل.وفي الإحتفال بعودة القطيع من السهل رأس واحدة، وعقب الحصاد واحدة أخرى،وفي الدرس 3 رؤوس ([3]) . أما بالنسبة إلى الاستهلاك فقد تطلب الأمر رأسين في استقبال ضيف.أما الذبائح القربانية لتكريم الأولياء و التي تعتبر أساسية ومهمة عند غيغاية ([4]) فقد تخلى عنها سكان ونسكرا منذ 1983 بإيعاز من مثقفين اثنين من " لجماعت" تعهدا منذ رجوعهما من مدارس سوس حيث تعلما،بتطهير الدين الإسلامي مما يرون فيه من ممارسات ما قبل إسلامية، والتي تعتبر في جانب منها مجرد بدع وجب تركها. وترى " ف.كولونا " في هذا إحدى نتائج التعديل في طقوس الفلاحين (1977).وبالرغم من كون الأغلبية تشاطرهما الرأي،فإنهما اعتبرا أيضا في أعين الجميع سبب كل مكروه أصاب لجماعت،في مزروعاتها،أو في قطيعها خصوصاً وأن المخلصين منهم يرون في كل مكروه علامة على غضب الكائنات المقدسة الحافظة.

وخلافاً لما أشرنا إليه في المبيعات،فإن الذبائح تخص الماعز أكثر من الغنم،وخصوصاً البالغة منها، ومن منظور التقني المتخصص فإن تربية الماشية بالجبل غير منتجة،فهي توفر العيش فقط،لا الغنى.وطبعا فإن عملية الرعي في نفس الأماكن ليست فقط غيرمجدية، بل توضح هشاشة هذا النظام الإنتاجي الحيواني،بالإضافة إلى كون أن الوفيات التي تهم أغلب المواليد تحبط دائما مجهودات الكسابة،وكما هو الشأن في كل مكان ،فإن القطيع متعدد الوظائف،والتعددية الوظائفية "هي ضمانة للبقاء في ظروف صعبة ،وهي امتياز واجب "(بول باسكون 1980) وهنا نستحضر حكاية توضح تعددية أغراض تربية الماشية:يحكى أن حداداً (أمزيل) استقبل ضيوفا (إنابكوين) ،ولإعطائهم انطباعاً جيداً عنه،سأل الراعي عن القطيع،هل شربت الماء أم لا ؟ فأجابه الراعي بدقة :الأولى شربت والثانية رأت الماء فقط، أما الثالثة فقفزت فوقه، فأسرع الحداد يتدارك الموقف قائلا: أيها الغبي أليس لهذا الغرض نربيها ؟ الأولى للسوق والثانية للعيد والثالثة للضيوف "،و في هذا السياق بالضبط يضمن القطيع الميزانية،الضيافة و الأضحية ويسمح بأداء دور ثلاثي :تجاه أسرته، تجاه الأخرين وفي الأخير تجاه الله،وتمنح هذه العناصر مجتمعة لسيد ورب البيت اعتبارا ووجاهة،وهي بالتالي وظيفة أخرى تتيحها تربية الماشية،وسنرى فيما يلي أن من خلال تربية المواشي تنسج شبكة علاقات تلعب فيها

---

[1]- يكون سوق أسني يوم السبت وتحناوت يوم الثلاثاء .

[2]- يتعلق الأمر بزوجة صديقي ومخبري الريس حسين أوريك .

[3]- عدد الاسر التي ضحت من أجل نضج الشعير أهم بكثير , كان عددها حوالي 10 في جماعت ونسكرا .

[4]- للمزيد من المعلومات حول هذه الطقوس راجع الفصل 4 .

القرابة والزبونية دور منعش المقاولات " المؤقتة" مثل تجمعات رعي القطعان، أو " المستديمة " مثل شراكات الكسب التي هي في حقيقة الأمر تقنيات لتدبير الماشية .

3- الحراسة والحراس

1-3 - الحراسة

تبين حراسة القطيع أهم خاصيات النشاط الرعوي المتباين بين حركيتين متناقضتين ،ولكن ضروريتين:فردية وجماعية، فالقطيع هو ملك الوحدة العائلية لكن حراسته تبرز أشكالا من التعاضد بين مختلف الأسر.هكذا إذن نجد أن عملية الحراسة تعدل وتنظم فيما بين أعضاء العائلة أو داخل الأسرة،بيد أنه توجد تطبيقيا أشكال تعاونية للحراسة،وفي هذه الحالة تكون لجماعت بمثابة تجمع قار للحراسة .

إن الضغوطات المعيشية الناتجة عن طبيعة اقتصاد الجبل تفترض،كما تملي التوفر على كافة الوسائل للتكيف مع وسط يكاد يكون غير ملائم،ومنها: تنويع المجالات الحيوية والرعوية وتعدد القطعان والأصناف وتوزيعها حسب الفصول إلى قطعان صغيرة حسب الصنف، والحالة الصحية للماشية واللجوء إلى أشكال مختلفة في الحراسة .ومادامت الحراسة تساهم في مجموع ميكانيزمات هذا الإقتصاد،وذلك حسب أشكالها و حسب الفصول وضغوطات المراعي والموارد المتوفرة والصيغ الزراعية المتاحة ،فإنها تشارك في هذه الحركية الجماعية وتؤكد خصوصية هذا النشاط الجبلي الذي يتطلب دائما بدل مجهودات جبارة للتأقلم مع المواقف .

ففي الباب الخاص بالأراضي وبحركيات القطعان لاحظنا مايلي:

- أن الأراضي الرعوية مجزأة إلى قطع خاضعة لقوانين مختلفة حيث أن استغلال هذه الوحدات الصغيرة يخضع إلى نظام فصلي يبين نوعا من العقلانية في تدبير المجال .
- لكل صنف حيواني مجاله الرعوي الخاص به،حيث أن البقر يرعى بالمجالات القريبة من المساكن،والماعز تفضل مراعي الجبل،أما الأغنام فتوجد تارة هنا وتارة هناك، كما أن الحالة الصحية أيضا تلعب دورا في اختيار هذه المجالات .

على أن هذه العناصر كلها تؤثر على أشكال الحراسة،لذا فإن الضغوطات الناتجة عن مختلف العوامل المناخية على امتداد السنة تدعو إلى توزيع القطيع إلى قطعان صغيرة ،يخضع كل واحد منها إلى نوع معين من الحراسة يستوجب حارسا خاصاً،وبالنتيجة فإن عدد القطعان يتطلب بالمقابل عددا مماثلا من الرعاة .فإذا كان الكساب هو نفسه المزارع القائم بكل الأنشطة الزراعية الأخرى،فإننا لن نبالغ إذا قلنا أن المشكلة الجوهرية في هذا النوع الإقتصادي تكمن في اليد العاملة،في السواعد الواجب تجنيدها على جبهات متعددة في آن واحد، فليس من الغريب أن نسمع البعض يرجع قلة الماشية إلى عدم توفر الأسرة على يد عاملة،إذ أنني غالباً ما كنت أسمع :" لن أكره أن يكون لي قطيع شخصي لكن من سيحرسه ؟ " لذا تبقى حراسة القطيع هي النشاط الأولي والمشكل المركزي لتربية الماشية بالجبل،أما في أوساط رعوية أخرى كالأطلس المتوسط مثلا، فالحل كان هو اللجوء إلى توظيف رعاة مأجورين،أما هنا فالراعي المأجور عملة نادرة و هذا النقص غالبا ما يبرره السكان بحجم القطعان الصغيرة، وأيضا بموقف الأجيال الجديدة من هذا النشاط،معتبرين الرعي مهمة منحطة، وقد ساهمت المدرسة في التقليل من رعاة المستقبل ،وأصبح الأباء يجدون مشقة في تكوين الأطفال لـ" حرفة الرعي". وكيفما كان الأمر فإن القطعان

مازالت موجودة ومحروسة،ومازال المجتمع يكون محترفي الرعي،حتى لايضيع مصدر ربح مهم ناتج عن تربية الماشية.
في حقيقة الأمر تتمتع كل أسرة باستقلاليتها في حراسة قطيعها،ولا يطرح المشكل إلا إذا كان القطيع ذا حجم كبير، فالأسر التي تكسب ما بين رأسين إلى أربعة لا تحتاج إلى راع قار، فهذه الرؤوس ترعى داخل الدوار أو تبقى في الإسطبل وقد تدمج في بعض الأحيان مع قطيع أحد الأقارب ،أحد الجيران أو الأصدقاء،وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن البعض قد تعود على الاحتفاظ بشاة (أوكبش) في المطبخ (أنوال) مشدود بحبل ويدعونها (أهروي نونكان)،كبش الموقد يتبعهم إذا هم توجهوا إلى الحقول أو إلى ضواحي القرية،يأكل ما يجده في طريقه ،وإذا بقي قرب المسكن يتغذى على قشور الخضر أو أحيانا على بعض المواد المخصصة للأبقار ،بيد أنه إذا كان القطيع مكونا من أكثر من عشرة رؤوس، فإن الأسرة تعين فردا لرعايته باستمرار .
بالنسبة لمجموع قطعان ونسكرا يشتغل 14 راعيا، تسعة منهم يبلغ سنهم أكثر من 15 سنة والخمسة الأخرون سنهم أقل من 15 سنة يتوزعون كالتالي : أرباب أسر (3 حالات) الإبن الأكبر (5حالات) الإبن الأصغر (4حالات) أخ أصغر(حالة واحدة)،ابن أخ أو إبن أخت (حالة واحدة)،وأخيرا راع مستخدم (حالة واحدة) .ومن تم يتبين أن حراسة القطيع تعود أولا إلى أعضاء الأسرة ,وفي حالة عدم توفرهم يلجأ رب البيت إلى أحد الأقارب ثم أخيرا إلى تأجير راع،ويقوم الراعي بمهمته خلال السنة بأكملها،لكن في حالة تغير حجم القطيع بسبب تقسيمه إلى قطعان صغيرة،فحارس واحد لايكفي،حينئذ يكون الحل هو تكوين قطعان جماعية تتم حراستها بالتناوب ، وهي المسألة التي أشار إليها (إ. برنوس 1981) ب " تجمع من أجل التدبير المؤقت " . وهذه هي مختلف أشكال الحراسة التي تتعدد حسب مجموع التغيرات الفصلية والمناخية التي تؤثر على كل عناصر هذا النظام،وفيما يلي تجمعات الحراسة كما سجلناها خلال الموسم الفلاحي 1985 -1984

3-1-1- الحراسة داخل القرية :

يتشكل في شهر يوليوز 1984 تجمعان للحراسة: الأول يضم 15 كسابا،والثاني يضم كسابين فقط،وهما الكسابان صاحبا القن 4و5 ([1]) وتظهر هذه التجمعات في فصل حافل بالأنشطة، وقد سبق وذكرنا أن عدة أنشطة تنجز في آن واحد،وتقوم بها النساء فقط (كحصاد افاينو) أو يقوم بها الرجال والنساء معا (كحصاد المحصول الزراعي،حراسة الماشية).وفي هذا الإطار فإن تقسيم القطيع الى أصناف وتجميع الأصناف مع بعضها البعض لحراستها بالتناوب حيث يتطلب الأمر تشغيل يد عاملة جد مهمة يكون من باب توفير القوة الشغيلة للتمكن من إنجاز مختلف المهام الزراعية . ففي شهر دجنبر 1984 انتقل عدد التجمعات إلى تجمعين متساويين من ناحية حجم القطعان، وذلك بعد الرجوع من مرحلة الإنتجاع في أكدال أوكيمدن،فقد كانت هذه الإستراتيجية ضرورية ,إذ أصبح هذان التجمعان إجرائيين عند افتتاح أكدال " أكلاس " مما مكن أرباب الأسر من مراقبتهما بدقة .

[1]– هذه الأقانين وما يليها تشير الى ترتيب 17 كسابا في ونسكرا, كما ظهروا في المحور الثاني من هذا الفصل .

جدول رقم 9 : مجموعات الحراسة في ونسكرا

المجموعة الأولى			المجموعة الثانية		
قن الكساب	غنم	ماعز	قن الكساب	غنم	ماعز
7	37	39	6	8	4
11	16	16	8	20	10
13	24	81	12	12	10
9	38	14	2	20	18
10	11	26	-	-	-
4	10	0	-	-	-
5	14	4	-	-	-

إن الضغوطات المرتبطة بحراسة القطعان والتي تزيد الأنشطة الزراعية في تعقيدها تعبر عن البعد الجماعي لتربية الماشية في غيغاية. فالروابط العائلية بكل تأكيد،وعلى الخصوص تلاؤم الرعاة فيما بينهم وكذا سنهم وحجم قطعانهم، تسهل وتضمن تشكيل هذه التجمعات. ومادامت هذه الحراسة ضرورة معيشية،فإنها تتطلب مساعدة كل أفراد العائلة، خاصة عندما يتواجد القطيع في الدوار.أما مسؤولية الراعي فتكون واجبة عندما يبتعد القطيع عن مكان السكن،ويتوقف هذا على رب العائلة عندما تكون موارد الدوار الرعوية، خاصة في أكدال تتطلب ذلك ،أو عند استغلال أكلاس أو الشعير لأنه يؤثر على مخزون العائلة، وفي وقت ثاني تتطلب الحراسة تعاون كل أعضاء الدوار في لجماعت وتمتد أحيانا إلى الشركاء في الدواوير المجاورة، فمن النمط " داخل الدوار " تنتقل إلى نمط أوسع " خارج الدوار " .

3-1-2- الحراسة في أوكايمدن

إن الحراسة في مراعي أوكايمدن – علىالأقل - سهلة جدا ، فالماشية الكبيرة تبقى باستمرار في المراعي المخصصة وتعود في المساء إلى الإسطبلات،بيد أن الراعي يسوق الماشية الصغيرة إلى المراعي القريبة،في منحدرات السهل الصغير لأوكايمدن، حيث المسافة التي يجب عليه قطعها (الراعي) يوميا غير مهمة بالنسبة إليه، مما يجعله يحس أنه دائما بقرب المخيم ([1]) . ففي أوكايمدن لايمكن التحدث عن تجمع رعوي،إذ أن هناك فقط تنسيق بين الأسر، يمكن للفقراء منهم أو فقط من لايمكنهم الاستفادة من عشب أوكايمدن أن يعتمدوا مؤقتا على أحد الأقرباء أو على جار أوصديق في حراسة قطيعهم، وهذه أيضا وسيلة أخرى لتخفيف التمايزات بين الأسر،ولمواجهة كل الصعاب بشكل جماعي، ففي سنة 1983 وخلال إحصاء سريع شمل 32 مرتحلاً تم اختيارهم من مختلف المخيمات بأوكايمدن،استخلصنا ثلاثة أشكال من الحراسة يمارسها الرحل :

[1]– سنتطرق إلى كل هذا بالتفصيل في الجزء الثاني

- حراسة بالتناوب بين 10 كسابين كونوا " شراكة حراسة " (ثلاث حالات) بين كسابين
  و (حالة واحدة) بين 4 كسابة
- حراسة مأجورة ،و يهم الأمر أسرتين قامتا برعي 13 رأسا من الغنم مقابل 60 درهما شهريا و24 رأسا مقابل 80 درهما شهريا .
- حراسة غير مأجورة تدخل في إطار العلاقات ما بين الأسر حسب التراضي: وقد أحصينا 7 أسر في حالة انتجاع تكلفت مجانيا خلال إقامتها في أوكايمدن بحراسة 7 بقرات، 66 شاة،و88 رأسا من الماعز،وفي هذا المقام تبدو بجلاء أهمية العلاقات العائلية والجوارية القائمة بين الأسر المشاركة في مصاريف الإنتجاع،ولو من خلال المساهمة ببعض المواد الغذائية،ففي كل الأحوال فالمهم هو المساهمة ولو رمزيا .

3-1-3- الحراسة في أزغار :

في هذه السنة 1985 رحل أهل ونسكرا إلى " أزغار" ابتداء من شهر فبراير،وقد تجمعوا في أربع مجموعات،على أن كل قطيع جماعي ناتج عن تجمع القطعان الفردية،ستتم حراسته بالتناوب،و تحدد أيام الحراسة بالمناسبة لكل راع بعدد الرؤوس البالغة المحروسة ،وفيما يلي التقسيم الزمني المحدد في المجموعة الأولى

- من 6 فبراير الى 6مارس ---30 يوما
- من 7 مارس الى30 مارس –20 يوما
- من 1 أبريل الى 15 ماي --45 يوما

جدول رقم 10 : مجموعات الحراسة في السهل

	المجموعة الأولى	
كساب	أغنام	دوار
11	11	ونسكرا
13	23	ونسكرا
x	44	تماترت آيت سوكا
Y	17	تماترت آيت سوكا
	المجموعة الثانية	
كساب	أغنام	دوار
14	26	ونسكرا
7	30	ونسكرا
12	9	ونسكرا
15	12	ونسكرا

	المجموعة الثالثة	
كساب	أغنام	دوار
7	؟	ونسكرا
1	؟	ونسكرا
6	؟	ونسكرا
x	؟	تامكيست
	المجموعة الرابعة	
كساب	أغنام	دوار
3	؟	ونسكرا
X	؟	تشديرت
Y	؟	تشديرت

ملحوظة: الأرقام المقدمة لا تشمل صغار الماشية :بالنسبة للمجموعتين 3و4 لم نحصل على عدد رؤوس الماشية المرتحلة.

بالنسبة إلى الكساب 2 الذي هو ابن أخ الكساب 1 فقد تكلف برعي القطيع خلال الشهر كله معفيا عمه من ذلك الذي ساهم بدوره في مصاريف الإقامة،وفي هذا السياق يلاحظ أن التنقل باتجاه السهل يساهم في توسيع ميدان الشراكات والتجمعات والحراسة الدورية،و يشمل كذلك مربي الدواوير المتجاورة (تشديرت وتمكيست) والمتباعدة (تماترت وآيت سوكا).وتلعب الروابط العائلية دورا مهما في خلق هذه التجمعات .

3-2- الرعاة

يدعى الراعي " أمسكا ، ج .إمكساون " وهذه وضعية ووضع في تراتبية القيم بهذا المجتمع،فإذا نودي على أحد ب "أمسكا"،فمعنى هذا أنه عديم التربية والمدنية.وإذا كان المجتمع وكما لاحظنا ينفر من هذه الوظيفة لأنه أساساً غير متحفز للقيام بها،فإن الأمر لا يمنع من وجود عدد من هؤلاء الذين يؤدونها قسراً،إذ أن مهمة الراعي متأرجة في هذا السياق:فقد تكون عابرة في حياة شخص ما، وقد تكون أيضا دائمة في حياة شخص آخر ،خصوصا عند أحد أفراد العائلة ،وأخيراً يوجد الراعي المحترف،ومن ثم يمكن القول أيضا أن هذه المهنة تكتسب وتعلم،ولو ضمنيا،إذ يبتدئ تعلمها داخل البيت،مادام الطفل يفتح عينيه على عالم الماشية ، مكلفاً منذ حداثة سنه بالأعمال الأولية كالأسماء لتصنيف الماشية،وكذا سنها،ثم بعض العمليات الموالية كإخراج وإدخال الماعز،وأيضا الأوقات التي يجب القيام فيها بهذه العمليات،وهذا التكوين الأولي في حد ذاته يتلقاه الطفل كأوامر عليه أن ينفذها ،يقوم بها في البداية مسروراً،لكن بمجرد تقدمه في السن تصبح هذه الأخيرة واجبات مفروضة لا مندوحة له عنها، فنجده فيما بعد مع كل أعضاء الأسرة في

أكدال أو في حاشية الحقول، حيث يتم فعلياً تعلم الحراسة.وقد سبق وأن أشرنا إلى أن عمل الأطفال (ذكوراً كانوا أو إناثاً) في حالة تكليفهم بصغار الماشية وحملها من البيت إلى أكدال ورعايتها عن قرب ومراقبة عملية الرضاعة،يبدأ بنوع من الحميمية التي قد تنشأ بين الطفل والحيوان.وفي بعض الحالات ولاختبار قدرة وكفاءة المتعلم يكلف بحراسة القطيع إذا كان هذا الأخير بضواحي القرية.وغالبا ما ينوب الطفل في هذه المهمة لمدة ساعة عن هذا الأخير حتى يتمكن الراعي الرسمي من أخد وجبة غذائه بالبيت،وعندما يصير الطفل ماهراً يسمح له بمرافقة الراعي الذي غالبا ما يكون من الأقرباء إلى مراعي الجبل،حيث تتاح له فرصة حراسة القطيع ليوم كامل،وبعد هذا التمرن،وعند بلوغه سن الثانية عشرة يصبح للطفل الحق في أن يصطحب قطيعه الصغير وحيدا إلى " أدرار".ولقيادة القطيع إلى الأعالي أو إلى السهول فعليه أن ينتظر سن البلوغ والرشد،ولا تكون العصا غائبة في هذه الفترة كلها،إذ أن تعلم حرفة الرعي تتم بالعنف ،وتكون هذه هي الوسيلة الوحيدة لمعاقبة أي خروقات أو أي تماطل أو إهمال،لذا فإذا غفل الراعي الذي ما يزال في طور التعلم عن دخول القطيع إلى حقل ما،وجاء صاحبه يشتكي إلى الأب (والبعض يذهب إلى أبعد من هذا فيطالبون بتقييم الخسائر للتعويض عنها) يقوم هذا الأخير بعقاب إبنه جسديا وبشراسة.لذا فإن الخوف من العقاب هو الذي يدفع الأطفال إلى اتخاذ الحذر وأن يبقوا يقظين(إخسا أد حضرن)،لكن يمكن أن يكون هذا الراعي موضوع افتخار رب الأسرة، كما هو الحال عند السيد (ب ...داشاين .35 سنة) رب أسرة ويتكلف شخصيا برعي قطيعه،له ولدان أكبرهم متمدرس بلغ التاسعة من عمره،وطريده له ست سنوات كلف بالقطيع مند البداية. يقول الأب " أنظر إلى هذا الرجل إنه قوي.لقد بدأ يهتم بصغار الماعز ويعرف متى يجب إخراجها للرعي بجانب الحقول .عند كل صباح يتناول لقمة ثم يخرج العنزات الحديثات الولادة،ولن تراه أمامك طوال اليوم،ولا يعود إلا في المساء ليأكل شيئا ما ثم ينام، وقد تطبع عقله بطابع الماشية (لعقلنس يطبع ف أو للي) . إنه لايشبه أخاه، المتراخي والضعيف والذي يخرج إلى الأزقة للجري واللعب مع الأطفال عند خروجه من المدرسة " .

إن تعليم الرعي يتبع بشكل حميمي بنية و هيكلة المجالات الرعوية ،فهو يبدأ في البيت ،ويتحسن في الدوار ونواحيه المباشرة ليصل إلى ذروته بعيدا في " أدرار".ويبقى هذا الأخير المجال الذي يقضي فيه الراعي حياته،ومن هذا العالم الكئيب تنبع سيكولوجية الرعاة،إذ أن ابتعادهم عن أهالي القرية يجعلهم يحسون أنهم فصيلة اجتماعية مخالفة،وقد سبق وقدمنا في فقرة سابقة وضعية ووضع رعاة ونسكرا :فمرة يكون رب الأسرة إذا كان هذا هو الحل الوحيد أو الإبن الأكبر أو الأصغر ،وحتى يكون القطيع محروساً باستمرار يتناوب الأولاد على هذه المهمة ([1]) حيث أن الأكبر يتخلى عن القطيع إذا أحس أن أخاه الأصغر قادر على الرعي،فتكون مهمة الرعي في هذه الحالة مرحلية ودون خلفية،لكن هناك من لم ينقطع أبدا عن القطيع فأصبح الرعي مصيره.

ولنقدم مظهرين :

[1]- حسب ما حكاه بعجالة أهل ونسكرا

* المظهر الأول: م. 25 سنة ،متزوج بدوار ونسكرا،قبل إرادياً رعي القطيع لأنه نشاط ضروري بالجبل وليس له بديل، لأن القطيع هو مورده المالي الوحيد، ولا يرى لذلك بديلاً ، فأمام كل طارئ يذهب بجدي إلى السوق،ولو أنه في واقع الأمر،يحسد زملاءه في الدوار على بقائهم مرتاحين في الظل طيلة اليوم،لا شغل لهم،والأكثر من ذلك أنهم يرتدون أحسن الملابس التي اقتنوها من مراكش بعد شهور من العمل ... لكن مهما يكن ، فالسيد .م. يعتبر نفسه الأفضل،لأنه لا يملك قطيعا هو رأسماله،بيد أن الأخرين يبقون بدون أي سنتيم بعد نفاذ ما أتوا به .كما أن الرعاة لا يشترون إلا الملابس البالية من السوق المحلي، زيادة على أنهم لايحبون أن يصرفوا الكثير، فهم صابرون يسايرون الحياة (شوارن إكويان نسن) لا يقتنون إلا الضروريات (أيت لمعايشت).والغريب أن ما قاله هذا الراعي يتطابق تماما مع ما أقره ابن خلدون (1964 :243) عندما قارن الحياة البدوية بالحياة المدينية ،قائلا: " إن البدويين لايشترون إلاما هو ضروري للعيش واللباس والسكن وما إلى ذلك،فهم يبحثون عن البقاء فقط لا يهمهم ما هو إضافي أو ما هو تكميلي وخاص بالرغبات والشهوات .. فهم أقرب إلى الفطرة،بعيدون جداً عن العادات السيئة "(ص :247) لذا فالراعي يقول عن نفسه الشيء ذاته،ولكن بطريقته راسماً بورتريه الخاص و نقيضه مقارنة مع باقي شباب جيله.

هذا الإدراك الذي أشار إليه (ج .بلانديي 1957) عند الشباب في مؤلفه " إفريقيا الغامضة "،هو شيئ مثير للغاية خاصة وأنه قد أتى من إنسان مهمش في المجتمع .هكذا إذن يتضح أن الرعاة يبدون مثل منعشين ومدافعين عن الحياة التقليدية المتطلبة للصب، للتقشف و امتلاك حس حاد بالإقتصاد لمواجهة أي طارئ،والعبارات مثل :(شوران إكويان نسن،وأيت لمعايشت) تعبر عن الرغبة في مسايرة سياقات الحيا،واقتناء فقط ما هو ضروري ونافع،عكس هذا فالحياة الزائفة ينظر إليها من خلال بعض العلامات كاللباس والاشتغال خارج القبيلة وطريقة صرف النقود والعلاقة معها،وقد يكون السيد " م " راع من الرعاة الذين سيطر عليهم أباؤهم،هؤلاء الرجال المتسلطون،فقد زوجه دون استشارته،ويمنعه من الخروج بالليل أو من الرقص مع البنات أو اللف حولهن . وإذا مده بنقود فإنه يراقبه في صرفها،يعلمه التجارة دون أن يترك له المبادرة .وإذا كان الرعي هو مهمة السيد " م " الأولية ،فقد يقوم الأب بإعفائه مؤقتا من هذه المهمة ويكلفه بمهمة أكثر ربحاً (سائق بغال،بناء) وآنذاك يقوم بتشغيل راع مؤقت،وقد أصبحت حياة " م " مصاغة من طرف أبيه الذي يراقبها ويوجهها :جنسيا منعه من المداعبات الغرامية ، باختيار زوجة له،اجتماعيا منعه من مشاركة أصدقائه أنشطتهم التي ليست حسب رأيه دائما نظيفة،واقتصاديا فإنه شغله في كل الأنشطة المربحة،حيث يكون هو المستفيد من المداخيل.ضمن هذا الأفق تجدر الإشارة إلى أن الأب هو من يقوم أحيانا بمهمة الرعي، فتصبح هذه الحراسة من طرف الكبار موضوع افتخار،لأنهم يكشفون عن خبرتهم وتقديرهم للمسؤولية،إذ أن حراسة القطيع تستوي فنا بعيدا عن الشباب (أرادن) بسبب عدم اهتمامهم ،وهذه المزايا التي يتمتع بها الكبار،غدت كلها اليوم في طريقها إلى الانقراض،حسب رأيهم .

* المظهر الثاني:" ح " 27 سنة،أصغر أخويه حيث أصبح أخوه الأكبرو أمه هما أصحاب الشأن بعد وفاة أبيه . الأخوان الأكبران متزوجان." ح "مايزال عازباً(فهل سيتزوج يوما

ما ؟)([1]) الأخ الأكبر يدبر المال المشترك وطريده يشتغل خارج القبيلة " ح " يرعي القطيع غنم/ماعز ويقوم بكل الأشغال الشاقة والجاحدة،ويعامل " كحيوان "،فعندما يكون قطيعه محروسا في حالة التناوب فإنه يقوم بالأشغال الزراعية أو بالبناء،إنه يجهل معنى الراحة.وكونه ساذجا ومتلعثما في الكلام ويشكو من مشاكل حواسية،يجعل عائلته تستغل ضعفه النفسي وقوته الجسدية،صحيح أنه قد نجح في تنمية قطيعه حيث وصل إلى أكثر من مائة رأس،وهذا رقم قياسي بالجبل،لكن المفارقة أن هذا الازدهار تستفيد منه أسر أخويه بشكل كبير.ولو لا هذا الحكم القهري الذي قدمنا خطوطه العريضة من خلال الحالتين السالفتين ،لما كان للرعاة داخل الأسر وجود،لأن العنف يصاحبهم في حرفتهم،منذ تعلمهم وهم أطفال، فالعنف هو لغة التواصل التي يفضلها رب الأسرة لجبرهم على القيام بما تقتضيه هذه الأخيرة،وإذا صاروا كبارا انتقل العنف من صيغته المادية إلى صيغته الرمزية، تحت سلطة رب العائلة والمجتمع عامة،وذلك من خلال ميكانزمات نافذة.ولأن المجتمع لايرحم الرعاة،إذ زيادة على التسمية المنحطة " أمكسا "([2]) هناك عبارات أخرى يقذفون بها في وجوههم لتذكيرهم بوضعهم وإذلالهم.فإذا رجع الراعي بالقطيع قبل غروب الشمس فإنه لن يسمع في طريقه إلاعبارات " إسا تسلساد " أو " ماخ أليغ تسلساد " أو أيضا " إسدا رسان تسكرت لعيد " . فالعبارتان الأولتان،المترادفتان، ليس من السهل ترجمتهما،ولكن معناهما جد معبر،وهي توازي حراسة الغنم وحراسة البقر.ففي شهر ماي يقال عند الحديث عن حراسة البقر المطبقة خلال هذا الفصل " أرتسالسن " بمعنى بعد الإفطار يجب إخراج الأبقار للرعي في حقول أكدال وإرجاعها إلى الإسطبل قبل منتصف النهار.وإذا طبقت على الماشية الأخرى فهذه العبارات تصبح مخجلة بالنسبة للرعاة.والعبارة الثالثة التي يمكن ترجمتها ب " آه،تريد أن تقيم لهم العيد " ترمز إلى نمط الحراسة أيام الأعياد،حيث يسمح للرعاة بحراسة القطعان بضواحي القرية،حتى يتمكنوا من التمتع بالاحتفالات.يشعر الرعاة أيام العيد بإحباط قوي،يكثر حينها إحساسهم بأنهم ممقوتون ومهمشون،خاصة وأن كل ما هو ممقوت مفزع .فالراعي كما المرأة، يقتسمان خاصية الدنس الذي يجعل شرهما أحد من السيف (ويستر مارك 1935:80) . ألا يقول أهل غيغاية أن شر المرأة وشر الراعي سريع السريان والمفعول ؟ " تكات نتمغارت دومكسا أورا تمتالنت "،ففي اعتقادهم أن وضعيتهم الاجتماعية المنحطة تضفى على شرهم خاصية الفزع والخشية.

وبخصوص الرعاة دائماً تجدر الإشارة إلى أنه توجد فئة أخرى مكونة من الرعاة المحترفين الذين يتم تشغيلهم بالمقابل للقيام بمهمة حراسة القطيع لحساب رب العائلة . فهم قليلون جدا،إذ لم نجد إلا إثنين أو ثلاثة في وادي إمنان كله.ففي هذه البيئة تعتبر حرفة الرعي لا افق ولا مستقبل لها:فالقطعان صغيرة الحجم والأراضي الزراعية جد مقلصة،ومن ثم لا حاجة هنا لراع محترف.وإن وجد فإنه يكون بمثابة عامل لدى العائلة، يقوم أيضا وبموازاة ذلك بالأعمال الزراعية، فهو في آن واحد راع وعامل زراعي وخادم

[1]– على إثر إقامة قصيرة في غيغاية في أكتوبر 1990 ،علمت بولادة أول مولود ل " ح" الذي تزوج نهاية صيف 1989 .

[2]- - عندما أخبرت مرافقى حسين أوريك عن إمكانية تكليف " بن. أ" شاب في العشرين من عمره ، بحراسة وتتبع ميزان حراري-مائى، نظراً لمعرفته القراءة والكتابة, لم أتلق كجواب إلاعبارة : أواه ! أمكسا " أحسست بانهيار مصداقيتي كلها من خلال هذا الجواب.

(أخدام – أمكسا)،يعيش في بيت مشغله الذي يعوله ويخصص له شاة (تسكوفت) من القطيع زيادة على أجر يدفع له سنويا أو موسميا،سواء دفعة واحدة أو حسب أقساط.وهذا النوع من الرعاة هم غالبا أجانب عن القرية،لكن بإمكانهم وحسب المشهد التوراتي المعروف (حكاية موسى) النجاح في عملهم،والزواج بإحدى بنات مشغلهم،وشيئا فشيئا يمكنهم التمتع بوضعية فرد أو عضو من "الجماعت"،وبذلك يصبح ضمن أهل القرية،وما عدا هؤلاء الرعاة المحترفون،فإن الباقي يشتغل بشكل موسمي أيام الأعمال الفلاحية أو أيام جني الجوز أو في وقت الإنتجاع بأوكايمدن،مع العلم أن عددهم لا يتعدى العشرين في وادي إمنان .إنهم يحرسون قطعانهم الشخصية،لكن يضمون إليها أخرى مقابل مبلغ يتراوح ما بين 150 و 400 درهم حسب عدد رؤوس القطيع ومدة الحراسة . وهذا الأجر هو كل ما يكلف الكساب،زيادة على أن الكساب قد يستدعي هذا الراعي أو آخر لأخذ وجبة غذائية معه أحيانا،إذا كانت هنالك روابط عائلية تجمعهما .

3- الشراكات الخاصة بالماشية

أصبح تكوين الجمعية شكلا من أشكال تثمين وازدهار الماشية ،فهي تمكن المعوزين من امتلاك بعض الرؤوس،كما تمكن الأغنياء من استثمار رأس مالهم وكسب الماشية بطريقة غير مباشرة . وهذه الممارسة جارية في غيغاية وفي كل بوادي المغرب . بالرغم من أنه ليس من السهل تقييم أهميتها نظرا للسرية التي تحيط بها،فأي مستجوب لايبوح بالرؤوس الممنوحة للشراكة ولا بتلك الباقية لديه، والتي يدعي البعض أنها ليست ملكا له . فالماشية التي تبقى مع الأسرة إما أن تكون ملكا لها أو مشتركة أو مختلطة ، إذ بإمكان الأسرة التشارك بجزء من الماشية والاحتفاظ بالجزء الآخر،لهذا يجب التمييز بين النوعين .
أهمية الشراكات والحالة هذه،يمكن أن تقاس أيضا بنوعية أنماطها ،بحجمها وبدقة القواعد التي تسير عليها.وسنقدم أنواع التعاقدات التشاركية الخاصة بالماشية الكبيرة وكذا الصغيرة،كما لاحظناها عند كسابي غيغاية. إن الشراكات الجاري بها العمل في غيغاية وفي جميع أنحاء المغرب هي تعاقدات قانونية، وفي ميدان تربية الماشية هي علاقات اجتماعية للإنتاج.ومن جهة أخرى فالقواعد التي تصوغها،وتشتغل من خلالها توضح تمفصلات هذه التعاقدات مع النظام المحلي للتسيير السنوي للماشية الذي يضفي بدوره معنى على القواعد التقليدية المكونة لهذه التعاقدات، فهذه القواعد توحي لنا بخطاب حول العلاقات الاجتماعية وحول طبيعة العلاقة التي يكونها الكساب مع محيطه الرعوي،فلغته تتطرق إلى تحديد مختلف أوجه الحياة الرعوية في هذه الجهة: الدورة الفلاحية وقيادة الماشية ومختلف الأنشطة الرعوية (الجز، الولادة ،الفطام ،البروز...) وكذا أهمية الفصول .

1-4- الشراكات الخاصة بمربي الأبقار :

يوجد بغيغاية ثلاثة أنواع من شراكات تربية الأبقار:" سين إكيزن إيات" ، " مناس " ، " وراس لمال ". فالشراكة قد تخص عجلاً أو عجلة أو بقرة وقد يكون لسن أو لجنس الحيوان دورا في تحديد نوعية التعاقد، وإذا كان النوعان الأولان لا يشيران إلى المال قليلاً كان أم كثيراً لتسوية نمط القسمة،فإن النوع الثالث يعلن ومن خلال تسميته نفسها " رأس

لمال " عن طبيعة التعاقد الذي يتأسس على المال، وهذا النوع هو السائد الآن خاصة بعد الحالة المادية التي أصبحت عليها البادية . فالشراكة المسماة (سن إكيزن إيات) تعني " عجلان من أجل بقرة واحدة..." هي شراكة بين شخصين موضوعها في البداية طبعاً،هو عجلة،يتكلف من أخذها بتغذيتها وصيانتها إلى أن تصل إلى سن الإنتاج،والعجلان الأولان منها سيعودان إلى المربي حسب العقدة المبرمة،أما المانح فلاحق له إلا في نصف منتوج الزبدة خلال هذه الفترة من الإنتاج،و يمكن أن تنتهي العقدة أربعة شهور بعد الإنتاج الثاني والتي تواكب مرحلة الفطام بالنسبة للإنتاج الأول، آنذاك يأخذ المانح البقرة ،وكثمرة لتعبه في هذا العمل يأخذ المربي العجلين ونصف منتوج الزبدة، وتصبح للمانح أيضا بقرة سنها سنتين ونصف أو ثلاث سنوات في كامل خصوبتها وقوتها الإنتاجية.

جدول 11 : مسار نموذجي لشراكة خاصة بإستثمار عجلة

* **T**: زمن

نوع الشراكة	إسهام كل مشارك		أنماط القسمة	
	المانح	المربى	المربى	المربى والمانح
سن إكيزن إيات	عجلة :**T.o**	أكل صيانة	بقرة **t.**1— *الإنتاج الأول *الإنتاج الثاني	* الإنتاج السنوى من الزب *الإنتاج السنوي من الزبد * 4أشهر بعد الوضع الثا يسترجع المانح البقرة
مناص	بقرة **T.**1	أكل صيانة	عجل أو عجلة	*قسمة الإنتاج والزب مناصفة
راس لمال	عجل **t.**2 عجلة **t.**2	أكل صيانة أكل صيانة	ثور **t.** 3 بقرة **t**3 انتاج **t.** 4	*يسترجع المانح رأسم قيمة العجل أو العجلة) * يقتسم كل من الم والمربي الأرباح

ويمكن للعملية أن تقف عند هذا الحد أو أن تستمر. وفي هذه الحالة تجدد العقدة وتتغير أبوابها ،من الشكل الأول هذا للشراكة، حيث تقام عقدة جديدة للمرور إلى الشكل الثاني « مناص " أو الشكل الثالث " رأس المال " لأن الموضوع يبقى دائما هو البقرة مما يخول للمانح أو للمربي الحق في نصف المنتوج أو محصول الزبدة،ومن هنا أتت عبارة " مناص " (النصف).ويوجد ضمن هذا السياق مثال شعبي يقول (تموكايت إغلن تكا مناص) وبالحرف عن كل بقرة حلوب النصف، ويؤكد " مناص ليدام غ تموكايت إغلن " أي نصف الزبدة عن كل بقرة حلوب . وتكون القسمة في الشهر الرابع بعد الإنتاج وبعد بيع العجل .لكن بإمكان الشركاء تقدير ثمن العجل ، على أن يدفع المانح للمربي النصف، ويصبح العجل أنذاك ملكا كاملا للمانح الذي يمكن له أن يتركه مرة أخرى للمربي في إطار شراكة جديدة . وهذا التعاقد هو " رأس لمال " ، حيث أن المانح يدفع فعلا رأس مال، وطبعا ستتغير أنماط القسمة فيما بعد. فعند بيع العجل،يرد المانح أولا رأس ماله، وتقسم الأرباح مناصفة بين الإثنين. تبقى الإشارة إلى أن كل هذا ما هو إلا مسار نموذجي تمت صياغته لتقديم الشراكات الخاصة بالأبقار في غيغاية . ففي الواقع والممارسة تتعرض وظيفية هذه المقاولات إلى عدة مشاكل،ويجد النموذج العادي الذي قدمناه نفسه مصححا بعدة حالات " مرضية " وهي الحالات القضائية التي تساعد على فهم جوهر هذه التعاقدات .

ويخص الجدول الذي قدمناه السير العادي لتعاقدات الشراكة . أما في الواقع، فالوضع مخالف، إذ أثناء سريان مفعول هذه العقود والإتفاقيات تتولد مشاكل يصعب حلها من طرف الشريكين اللذين يلتجئان إلى خبراء " أيت تروكت " أو إلى " أمين نعرف " المكلفين بتتبع العرف والعادة و المتواجدين في الأسواق المحلية،فالشراكة التي تنطلق من بقرة واحدة تنتهي غالبا بعد الشهر الرابع على وضع عجلها، وإذا لم يطالب المانح باقتسام المنتوج ،يصبح للمربي الحق في أن يطالب مباشرة بحقه في امتلاك الربع في البقرة،إذا هو استمر في صيانتها بعد انتهاء مدة العقد.وفي غيغاية تبرم عقود الشراكة بخصوص البقر في بداية الخريف بعد رجوع المنتجعين من أكدال أوكايمدن،حيث أن مرحلة أوكايمدن تتوسط فصلي الشتاء و الصيف،وتعد مرحلة مفصلية بين هذين الفصلين ،الصيف(حيث الماشية ترعى في الأعالي)،والشتاء حيث تتبع كل الصعاب خاصة بالجبل . فالأبقار تخضع أنذاك لتغذية خاصة من الموارد المخزنة،وتتطلب صيانة كبيرة . وإذن فهذه الفترة هي المتعارف عليها لإبرام التعاقدات،أو لمراجعتها وتعديلها . ويبقى للمربي الحق في الاختيار انطلاقا من الدورة الرعوية أو الدورة البيولوجية للدابة . لذا فمضي الأربعة أشهر على الولادة أو الرجوع من أوكايمدن يحول وضعية البقرة موضوع الشراكة ″ تومكايت ن توشرك " .

ويؤكد " آيت تروكت " أن حكمهم يكون دائما لصالح المربي، لأنهم في الواقع ينصفون من يشقى أكثر من صاحب رأس المال،وهنا يصبح صمت المانح دليلاً على رغبته وموافقته على تجديد الشراكة،حيث أن الربع منها الذي يعود إلى المربي يعوض تعبه بعد انتهاء مدة العقد الأصلي ،لكن العرف يعاقبه على إخلائه بالواجب .لذا فإذا لم تنتج البقرة مولودا، فعلى المربي أن يدفع ثمن نصف الزبدة الذي كانت ستنتجه في حالة الإنتاج ويقدر

هذا النصف (لغلت) بأربعة كيلوغرامات،ويمكن أن يقع العكس،فإذا أجبر المربي على بيع البقرة من طرف المانح بعد مدة من رعايتها و صيانتها يكون له الحق في ثلث قيمتها . وقد يحق له نفس النصيب في حالة شراكة من نوع " رأس لمال " في عجل أو عجلة،مادام أن المانح هو من قرر البيع،حتى ولو كانت القيمة أقل من رأس مالها .لكن في حالة السير غير العادي للعقدة يكافئه بالثلث الذي يمنح له مباشرة عند فسخ العقدة في غير وقتها، سواء من طرف المانح أو لأي طارئ آخر.والعبارة المستعملة في هذا الإطار للاعتراف بحق المربي هي " حل واربط "،عبارة تلخص عملية تحرير الماشية وردها إلى الإسطبل.وقد تستغلها عبقرية الحكم المحلي ليستدل ويستشهد بها،فالحبل المستعمل للحل ثم للربط (في عبارة حل واربط) يجسد التغيير الحاصل في العقدة المبرمة،ويعتبر أمناء " آيت تروكت " عنصر " الحبل " لتقييم مساهمة المربي في هذه الشراكة،فالحبل يأخذ مكانة إلى جانب الصيانة والتغدية كمساهمة في هذه الشراكة،و في حالة نزاع بين الشركاء،يطالب الأول بالبقرة والثاني بالمقابل عن العمل الذي قام به أي التغذية والحبل،وتذهب الحكمة الشعبية إلى أبعد من هذا عندما تقول أنه بمجرد ما تنيخ و تقعد جملا ثم تنهضه، فإنك تستحق ثلث قيمته ،" سكان أرام تسبيدت تاويت تلت "، وفي حالة الشراكة من نوع (سن إكيزن)، فإذا لم يعمل المربي سوى على إرضاع عجل واحد (حسب العبارة المستعملة محليا) وأراد البيع ، ف " الحاكم " لايعترف له إلا بالربع في البقرة بدلا من الثلث،طالما أنه استفاد من الإنتاج الأول ومن محصول الزبدة ،وكان المبادر إلى فسخ العقدة. أما في حالة وفاة البقرة التي هي موضوع الشراكة ،فلا شيء سيكون لأحد عند الآخر.وإن هي تم إنقادها وخضعت بعد ذبحها لـ " توزيعت " فإن ما تم جمعه من مال بعد البيع يوزع حسب الحالات المذكورة.

2-4- الشراكات عند مربي الأغنام والماعز

يخضع صنف الغنم والماعز إلى نوعين من الشراكات مشابهة لتلك المشار إليها في صنف البقر :المشاركة بالمناصفة (توشركا سمناص) والشراكة برأس المال (توشركا راس لمال) .

النوع الأول يمارس تقليديا في غيغاية،حيث إذا دخل قطيع في شراكة،فالمربي له النصف من المنتوج من الخرفان والجدعان المولودة أثناء مدة العقدة،وكذا نصف المحصول من الصوف.وفي النوع الثاني،يقيم الشركاء رؤوس القطيع الخاضع للعملية بمبلغ مالي يكون هو رأس المال المستثمر من طرف المانح ،ويبيع المربي المنتوج شيئا فشيئا،ويدفع القيمة إلى المانح إلى أن يسدد مبلغ رأس المال المدفوع،و بعدها يصبح القطيع (لاصال) ملكا للشريكين،وتكون القسمة بالتساوي سواء خصت المنتوج الأصلي من الخرفان،الجداء أو الصوف،وعند الحاجة يباع جزء من القطيع أو القطيع كله .وأنذاك يصبح الشركاء في الصنف الأول من الشراكة (مناص)،وبهذا يتمكن المربي من تكوين رأس مال خاص به وأيضا قطيع لا بأس به،ولكل شراكة دورها . أما إذا كان شخص ما غنيا فبإمكانه الدخول في عدة شراكات وامتلاك قطعان مهمة موزعة على عدد من الشركاء،وهذه هي الإمكانية الوحيدة للرسملة المتاحة على شكل ماشية،ومن ثم يكون المانح قد تجنب كل ما من شأنه أن يكلفه من مجهودات إنتاجية ومصاريف الموارد العلفية

(الغذائية)،وبالنتيجة يكون قد تفادى عدداً من المشاكل والصعاب المرتبطة أساساً بتربية الماشية بالجبل،وتبين الأمثلة التي نتوفر عليها بخصوص هذا النوع من المقاولين في ميدان الماشية أنهم أشخاص ذوو دخل آخر مستقل عن الأنشطة الفلاحية،كالتجارة أو مهن جبلية أخرى... و كما هو الشأن بالنسبة إلى الماشية الكبيرة، فالشراكات حول الماشية الصغيرة لها فصلها " أزماز"،فابتداءا من 15 ماي الذي يواكب رجوع الغنم من السهل تعقد الشراكات، ويتصادف هذا التوقيت في الأجندة الفلاحية مع المرحلة التي يسمونها "الماء والبركة" التي تدوم 7 أيام،تبدأ خلالها الماشية في الخروج من المرحلة القاسية . وكما هو الأمر بالنسبة إلى تأثير نهاية الإنتجاع بأوكايمدن.

إن نهاية الإنتجاع من السهل أيضا لها تأثير مباشر على إبرام التعاقدات الشراكية الخاصة بالمجترين الصغار. فبعد مرحلة الجز يقسم الصوف وكذا المنتوج الباقي من الخرفان أو الجداء (وعادة ما يرجع المربي قلة الإنتاج إلى وفاة صغار الغنم والماعز) وتعود النعاج إلى مقاومة الحياة القاسية،وبالرغم من ذلك يعود الصوف كما كان قبل الجز، ومن خلال هاتين العلامتين يقوم المربي بالمطالبة بحق جديد نظرا للتغيرات التي طرأت بعد نهاية عقد الشراكة. فزيادة على حقه في نصف المنتوج،يطالب بحق إضافي وهو ربع القطيع الأصلي(رأس المال) أي في النعاج والخرفان غير الخاضعة للقسمة،والتي بقيت ضمن القطيع بعد فترة الفطام. ففي غيغاية عادة ما يكون القطيع مختلطا،إذ نجد الأبقار عند أغلبية الأسر،إن لم نقل جميعها،عكس الأصناف الأخرى كالغنم والماعز التي يختلف حجمها من عائلة إلى أخرى.وتتوقف الموارد الرعوية للقطيع على الرعي أو المنتوج الزراعي،لأن الأغنام والماعز تعتمد على الرعي عكس الأبقار التي تستفيد من التغذية في الإسطبلات،لذا فإن نسبة الوفيات في الأغنام والماعز تكون مرتفعة،خصوصا في المناخ غير الملائم الذي يمنع الماشية من التكاثر لتبقى محدودة .

إن تربية الماشية – كما هو معلوم- متعددة الوظائف،وتستجيب لروزنامة من الحاجيات :صوف،لحم،لبن،زبدة،مال،و ادخار...وتكون القطعان في الملكية الخاصة للأسر التي ترعاها بعد توزيع دقيق للمهام بين أفراد العائلة الذين يسهرون على رعايتها وعلى صيانتها وتكاثرها رغم أن هذا لاينفي وجود بعض أشكال التدبير الجماعي للقطعان ،من خلال تجمعات الحراسة والرعي وشراكات الكسب .

الفصل الرابع
مكانة ماهو ديني في التنظيم الرعوي

تبقى اللوحة التي حاولنا رسمها حول نمط الحياة الرعوية في الفصول السالفة غير مكتملة،طالما أن الميكانزمات التقنية والاجتماعية المكونة لها والوصفات الرشيدة المبتكرة للتغلب على الضغوطات الطبيعية، تظل في حقيقة الأمر،بالرغم من كونها ضرورية غير كافية،لأن راعي الأطلس الكبير لا ينتظر كل شيء من الفعل التقني الاجتماعي مهما كان مستوى تعقده،لذا يبقى نجاح المقاولة الرعوية خاضعا لقوى أخرى،كما يبقى الإنتاج الرعوي تحت تأثير ميكانزمات من نوع آخر: فالضغوطات فوق الطبيعية تلازمه وتتحداه

. أما الحياة الرعوية المقدمة من زاوية السيرورات التقنية العقلانية سنتطرق لها الآن ابتداء من التسيير السحري أو الطقوسي حسب التمييز الذي صاغه "الياش" ([1]) فهذان النوعان من المسارات يختلطان في أفعال المغربي حسب شارل لوكور في (الطقس والآداة)،فالأداة هي تلك الأفعال المادية النافعة والطقس هو كل تلك الممارسات والمعتقدات الدينية،وفي سياقنا هذا سوف نخصها بملفوظ " الأفعال الدينية ". إن الدين فعلا يغزو الحياة الرعوية ويمارس سطوته على المجتمع،وتأكيداً على خصوصيته ،اعتبرته الإثنوغرافيا الدينية المغربية ديناً للأمازيغ،مبدأه هو الإيمان بقوى الخير والشر التي تغزو العالم،على أن المؤمن بهذه القوى يعمل على مصالحتها وكسبها ليقي نفسه وممتلكاته شرها. إنها كل تلك الممارسات والمعتقدات الموصوفة بما قبل إسلامية،والوثنية أو المذهبيات ذات النزعة الطبيعية ... والتي حاول مختلف الملاحظون للمجتمع البدوي المغربي ،والأمازيغي خاصة ،أن ينسبوها إلى الإسلام . وقد أشار " جاك بيرك " بحدة إلى مصاعب هذه العملية،حيث تبقى الرؤيا غير واضحة وبداخل كل ما هو مقدس متفشي في المجتمع الأمازيغي.إن هذا المجتمع ينتمي للإسلام و" يريد أن يكون مسلما " ، فالاسلام يهيمن على السلوك الفردي وهو متواجد في البيت الجماعي ،المسجد " تمزكيدا " ،في مجال القانون وحيثما كان من السهل " حصر الإرث الأهلي والإسهام الشرقي " . فعلى مستوى المعتقدات يصعب التمييز ،ومن ثم فالإسلام يبقى في نهاية الأمر دين الفرد أكثر من كونه دين الجماعة .

ويهيمن على حياة الجماعة نوع آخر من المعتقدات والممارسات،موصولة بشكل حميمي بطبيعة وثيرة نظامها القروي.وقد حاول " جاك بيرك " أن يلوم الإثنواغرافيا الدينية آنذاك على تجاهلها للعلاقات المتواجدة بين المعتقدات والبنيات الزراعية(جاك بيرك 257 :1978)،إذ بداخل هذا المقدس المعتمل في الأنظمة الزراعية،سنفرق بين المعتقدات(المتمثلة في الخرافات)وبين الممارسات (التي تكرسها الطقوس) المتعلقة بتربية الماشية وبالنظام الزراعي،وذلك في أفق تتمة وصفنا للحياة الرعوية في أودية غيغاية

ففي غيغاية يوجد مظهر خارجي لما هو مقدس تبدو من خلاله " لجماعت" كطائفة شعائرية فكل " لجماعت" بالمناسبة متكفلة بولي صالح .وهذا التقديس يؤثر في أي عضو من الجماعة وكذا في مجموع الأنشطة الفلاحية والرعوية،وتندرج تربية الماشية في هذا السياق في إطار ميثاق أو في إطار عقد مبرم انفراديا من طرف الكساب،وغالبا بواسطة الجماعة مع الولي،حيث تقوم الجماعة سنوياً بتشريف وليها بتقديمها قرابيناً نباتية أو حيوانية له،وبالمقابل يضمن الولي ازدهار و رفاهية كما خصوبة الماشية.هكذا إذن ،ومادامت الماشية مهددة باستمرار (مرض،جوع،عين شريرة...) فإن الكساب يقوم بإحاطتها بعدة احتياطات طقوسية.نجد من جهة: الطقوس الرسمية والجماعية المنظمة علانية،والطقوس شبه الرسمية الأكثر قربا من السحر وغالبا ما يحتفى بها في السرية([2])ناهيك عن بعض الخرافات التي تذكر بالحياة المثالية للأولياء ومعجزاتهم,والتي تساهم في تكريس العقيدة والإيمان بهم من طرف الأتباع والمريدين،وستساعدنا المواد

---

[1]- بالإضافة إلى مسارات التواصل, تم وصف المسارات أو الخطاطات السحرية من طرف "الياش" بالطقوسية. ذكره (1972) "تيرنر"

[2] - نظرا لطابعها السري وممارستها خصوصا من طرف النساء ، فإنه لم يكن من السهل التعمق في هذه الممارسات

الإثنوغرافية الخاصة بهذه الطقوس و الخرافات لا محالة على دراسة العلاقة بين التنظيم السوسيو- رعوي والدين .

1- مكانة الأولياء في النظام الاجتماعي

يحتل الولي مكانة مركزية في النظام الاجتماعي والاقتصادي للجماعة وخصوصا في النظام الرعوى ،وبهذا الخصوص فقد أشار عدد من الباحثين إلى المكانة المهمة التي يحتلها هؤلاء الأولياء، وهو الأمر الذي سنقدمه بالتفصيل في الجزء الثاني من هذا العمل . ففي غيغاية قام الأولياء باقتسام المجال القبلي: " إمي تعزا " في وادي آيت مزان ،" إمي زهرا" في وادي " إمنان " و " سيدى فارس " في وادي سيدي فارس . ومبدئياً إذا كانت كل جماعات الأودية " مرتبطة " بالولي المتواجد على أراضيها ،فإن تأثير الولي يتعدى الإطار الضيق للوادي،لذا فأهل جماعات " أوسرتك " و " إفغان " الذين ليس لهم " ولي محلي " يلجؤون فيما يخص التعبد إلى سيدى فارس،ومن وجهة النظر هاته يظهر نوع آخر من التضامن ليس دائماً في تناغم مع أنواع التعاضد الأخرى الناتجة عن ما هو سياسي أو اقتصادي.هكذا تصبح البنيات الاجتماعية مرنة وسلسة كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول،بالإضافة إلى أن كل جماعات غيغاية مرتبطة بنظام تقديم العشور التي تخرج من المحصول السنوي وتهدى إلى كل أولياء غيغاية و حتى خارجها. فهذا النمط من الأقساط الضريبية الذي يتم تنفيذه بالحرف لابد من أن يكون له تأثير على المنتوج السنوي للأراضي وللماشية .وقد حاول جاك بيرك احتساب هذا في منطقة للا عزيزة .بيد أنه حالياً تم هجر كل هذه المساهمات،إذ لا يتم التمسك إلا بالأساسي، أي بالذي لامفر منه،فقد أبدى الناس علامات العياء من هذه الممارسات (مدن رمين)([1]) فمن جهة،أصبحت احتفالية التعبد لا تحمس كل المتعبدين ومن جهة أخرى،فإن أبناء الأولياء وحراس الأضرحة أصبحوا يهملون دوريتهم السنوية لجمع الأقساط المفروضة،فقد أصبح الناس منشغلين بأشياء أخرى،و لكن دون أن يتركوا نهائيا كل نمطيات التعبد.فالجماعة تهتم أولاً بالولي الذي تقدسه والذي يحميها،والتقديس يكون إما فردياً أو جماعيا .

1-1- التقديس عند الأفراد

يبدأ التقديس منذ الولادة،فبعد الأربعين ،يؤخد المولود إلى ضريح الولي لحلاقة شعره للمرة الأولى،ويصطلح على هذه العملية " أسكورام " ([2]).والتمييز الآخر الذي يبرز هذه البنية المركبة هو أن داخل أي جماعة،تتوفر كل سلالة على علاقة مميزة مع ولي خاص، ويقال " ساندن فلاس " أي يعتمدون عليه حسب مبدأ " تسنيدة" (ج .بورلي 1932:89).فإليه يلتجئ الناس في كل الحالات الشخصية: أسكرام،مرض،مشاكل

---

[1]- إنه الشرح والتبرير الدائمان اللذان كان يقدمان لي لتوضيح سبب التخلى عن هذه الواجبات الطقوسية .

[2]- مشتق من الجدر ك.ر.م- (الذي اشتق منه اسم أكورام = ولي،ويعني تطهير الطفل

أخرى... وعكس الطقوس الأخرى فإن " أسكورام " هو من يبرز بحدة العلاقة ما بين الولي والأسرة (تيغسمت).
إن شعيرة " أسكورام " هي المقدمة التعاقدية لعلاقة الطفل بالولي،ومن هذا المنطلق يأتي إحضار المولود إلى ضريح الولي الحافظ ،متوسلا بذبيحة قربانية غالبا ما يكون ديكاً ،و نادراً ما يكون رأس ماشية (إلا في حالة كساب مضطر) تهدى إلى درية الولي " إكورامن "،مفردها " إكورام " و الذين يقدمون بدورهم ملحاً مباركاً بعد أن ينفثوا فيه . وبعد العودة إلى البيت يوضع هذا الملح في إناء به ماء،وبقطعة صوف مبللة بهذا السائل المالح يبلل شعر الطفل استعداداً للحلاقة الطقوسية.ويقوم بالحلاقة أب المولود أو أحد أقربائه.وفي نفس سياق بركة هذا الملح فإن " أكورام " (حفيد الولي) ينصح أيضا المريدين والوافدين عليه باستعمال الملح المبارك في وجباتهم الغذائية، كما يمكن أن يعطى ضمن مياه الشرب للبقر،وينصح كذلك بذره حول رأس الأطفال،ويحرق كبخور في موقد الجمر.و في السياق نفسه فإن بعض العائلات تفضل أخذ المولود إلى الضريح للقيام بهذه العملية،وآنذاك فـ " أكورام"([1]) هو من يقوم بقص شعر الطفل وعندها يكافأ زيادة على الديك بالخبز والبيض والزبدة وحتى بالنقود حسب إمكانية الزبون.وبعد قص الشعر،يقوم الأباء بجمع أكوام من الحجر لكي يعود الطفل لهدمها بيديه إذا كان قادراً على ذلك . وبالنسبة لأسكورام فالسلالات الثلاثة المتواجدة في ونسكرا تلتجئ إلى ثلاثة أولياء : سيدي فارس لسلالة أيت بيهي،إمي زهرة لآيت لحوسين وستي فاظمة (في قبيلة أوريكا) لسلالة إيوركن.وبالنسبة لهذه السلالات فإن أسكورام هو علامة على الأصل،كما يقولون، مما يوحي بالاختلاف،الأمر الذي نسجله في مسألة قص الشعر الذي يختلف بدوره من جماعة إلى أخرى،إذ هناك من يقص الشعر كله،في حين أن هناك من يحتفظ للطفل بخصلة يطلق عليها إسم تيقوياد،م تاقيوت.وذلك حسب التقاليد الخاصة بكل جماعة . ومهما كانت الطريقة فالهدف من أسكورام واحد : حماية الطفل ضد الأمراض والعاهات وحتى ضد الموت،وهذه آراء بعض الباحثين :
رأى(إ. دوتي) في هذه الممارسة احتفالية عائلية قديمة جدا،وجد منتشرة في غيغاية (إ.دوتي 1908:40)في حين أن (إ. لاوست) اعتبرها كطقس للتطهير و العبور حينما يقص أول شعر للبلوغ (إ.لاوست:1920:.142)،وإذا نحن استحضرنا تعريف (هيربر، وموس)،فهو قربان شخصي لهؤلاء الذين يؤثرون في شخصية صاحب القربان،بمقابل الأضحيات الهادفة الموجهة إلى أشياء واقعية أو مثالية (هيربرت و موس1981 :205).
إن نذر المولود يغيره دينيا،فبفضل هذا الفعل يلج عالم المخلصين للولي الذي سيحفظه ([2]) فالوافد على أسكورام يضحى بجزء منه،بشعره ،ويدخل في " اتصال مباشر مع الله " أما المولود فإنه يضحى من أجله بحيوان،ديك أوجدي زيادة على شعره.وبالمقابل يتلقى ملحاً مباركاً بنفس مقدس،وسنعود إلى دور هذا الملح في مناسبات طقوسية أخرى،ومادام الملح

[1]- إسم الوليات مسبق بكلمات إمي،وتعني لغويا أمي، و ستي ،مؤنث كلمة سيدي العربية , مولاي أو ولي،و للا تطلق على النساء الشريفات(من ذرية الشرفاء أوزوجاتهم ،والشريف هو من ذرية النبي،وهذا اللقب فطري عكس أكورام الذي يكتسب من خلال التقوى، ويمكن أن يورث هذا اللقب .

[2]- معنى هذا أنه سيصبح خادماً للولي:(أخدام) وهذه الفئة الاجتماعية لها أهميتها على المستوى القانوني كما سنتطرق لهذا في الجزء الثاني من هذا العمل .

عنصرا ملزما ورابطا فإنه يرسخ العهد من خلال الاحتفالية المسماة "أسكورام" بين المولود الجديد والولي الحافظ، وهذا الملح المقدم في هاته الطقوس الاحتفالية يمكن أن ينثر على أشياء أخرى :الأكل العائلي ،الماشية ، فمنافع هذه المادة تخص أولاً الشخص المقرب وأيضا الأشياء الأخرى التي لها أهميتها .وبتهديم أكوام الحجر، احتفالياً تكون الطقوس قد أتت على نهايتها، محيلة على المستقبل الذي يذكر بممارسة منتشرة ينذر من خلالها المخلص إلى الالتزام بتشريف حافظه إذا هو لبى رغبته،وهي في هذا السياق حفظ المولود من كل شر طوال حياته .

1-2- التقديس لدى الجماعات

الجماعة بدورها منذورة لولي من الأولياء، إذ أن كل جماعة، وكما أشرنا سابقاً،مرتبطة بولي أو بعدة أولياء تلتزم بخدمتهم سنويا ، وتقوم بالتعبد،و بالقيام بطقوسيات دورية قرب الضريح،منها ما يتناسب مع تخليد ذكرى عيد المولد النبوي " مولود" ،ومنها ما يدخل في الأجندة الطبيعية و في الدورة الفلاحية .والمناسبتان التبجيليتان تشكلان فرصة للفلاحين للوفاء بالتزاماتهم المعهود بها لأوليائهم الحافظين ،لأنه بعد قيامهم بها، ينتظرون أن يعمهم الخير وأن يبدو ذلك عليهم في زراعتهم وتربية ماشيتهم .والمصلحة الشعائرية هي المبدأ المبنين، كما سبق وقلنا في الفصل الأول،لكن بالرغم من كل ذلك يصعب تقديم فرضية قوية تشرح مبادئ هذا التشكيلات الدينية ،والكيفية التي من خلالها تم تكوينها عبر التاريخ . إذ أننا نجد أنفسنا أمام هذه الظواهر الدينية عزلاً من كل سلاح ،الأمر الذي يختلف بخصوص الظواهر السوسيوسياسية مثل " أفوس "و " اللف "([1]) فهل التعبد القائم على تقديس كائنات متعددة يرجع إلى التاريخ الاجتماعي للجماعات وإلى الظرفية ؟ أم هو نتيجة التأثير الذي يمارسه الأولياء،ونتاج تنافسهم للحصول على أكبر عدد ممكن من الجماعات الاجتماعية ؟ وقد صادفنا شهادات عدة أشارت إلى مختلف المكانيزمات الخاصة بالولاء،والتي من خلالها تقوم الجماعات وحتى الأشخاص بخدمة هذا الولي أوذاك ،لضمان مساعدته . فعلى سبيل المثال لاحظنا أن بعض الجماعات ما زالت وإلى عهد قريب جداً ملتزمة بعهد محرر في عقد مكتوب،تتعهد فيه بتقديم العشور للأولياء الذين يضمنون بالمقابل لهم الازدهار الروحي والمادي ([2])،فقد حكى الدكتور لوجي أن كسابي سهل الحوز يضعون قطعانهم تحت رعاية أولياء الجبل ورعاية أولياء مراكش ،وهم: سيدى فارس،مولاي إبراهيم سيدى بلعباس(د. لوجي ..52 :1956) . ضمن هذا البعد توجد خرافة استقيناها من " تادمامت" تحكي أن في حياة الولي سيدي فارس،كانت هناك عجوز تملك بقرة حلوباً،ويوميا كان حليبها وفيرا لأن هذه البقرة كانت تحت رعاية الولي . واعترافا بهذا كانت العجوز تهدي دورياً كميات من الزبدة للولي،فخاف رجال القرية من أن تقوم نساؤهم باقتفاء أثر العجوز و السير على هديها،فقاموا ببتر ضرع البقرة الحلوب

[1]- يقول :ج.سيرفييه (1985) على سبيل المثال : أن رفعة وسيطرة جماعة على الجماعات الأخرى ترجع إلى سيادة جدهم ووليهم الحافظ على أجداد وأولياء الجماعات الأخرى " ....السلف لن يكون حافظاً لجماعة ضيقة ،بل ينشر مزاياه ورضاه على أقوام كثيرة من المخلصين الذين سيكون سيدهم الخفي ..."

[2]- جاك بيرك (278 :1987)،(الشكل 10)

... ويمكن أن نرى أيضا بعض النساء اللواتي يرغبن في امتلاك بقرة،يأتين باكيات ناحيات على قبور وليهن ويلتزمن بوهبه أول كتلة زبدة بعد كل إنتاج،إذا تحقق مبتغاهن . وعلى كل حال فإن الأمر يتعلق بعهد تعاقدي مبرم بين جماعة أو فرد وأحد الأولياء .
توجد في غيغاية أربعة رموز أساسية تسيطر على الحياة الدينية :إمي تاعزا، سيدي شمهروش عند آيت مزان،ثم إمي زهرة في آيت إمنان وأخيراً سيدي فارس عند جماعات سيدي فارس،أوسيرتاك،إفغان وتسلي.ولكل ولي من هؤلاء قداسته وسيرته المعظمة وأجندته الشعائرية .سنقدم في المرحلة الأولى،ضمن نفس هذا الفصل،مثالاً للخرافات الخاصة بالأولياء في غيغاية (الاعتقاد) وسنقدم في المرحلة الثانية الإثنوغرافيا المختصرة للطقوسيات المحتفى بها .

2- الاعتقاد

في جغرافية المقدسات بهذا الجزء من الأطلس الكبير ،نجد أن الوليات قد أحرزن على مجال مهم:إمي زهرة ،وإمي تاعزة (غيغاية) ،ستي فاظمة (أوريكا) للاماماس مبارك في أزادن كونتافة ،وبعيدا للاعزيزة في سكساوة ،والخرافات التي تم استخلاصها في " إكيس " حيث يوجد ضريح إمي زهرة، تقول إن كل هؤلاء الوليات الصالحات كن أخوات.

2-1- خرافة إمي زهرة

في بداية حياتها ،كانت إمي زهرة تعيش مع أبيها وثلاثة من أخواتها وهن للاعزيزة ،للاماماس مبارك وستي فاظمة في منطقة " أساوان " (في أعالى دوار إكيس الحالي) وكانت مهمة البنات الأربعة هي رعاية قطيع أبيهن الذي كن يسقنه إلى مراعي الجبل . لكن الراعيات لم يكن يهتمن بالقطيع،حيث كن يأخذنه إلى أراضي جرداء ثم يتركنه ويتلهين باللعب والمرح،ومرة شاهدهن أحد ما فذهب لإخبار والدهن الذي عاقبهن على فعلهن أشد عقاب .ومرت الأيام،فذهب الأب ليتفقد حالة القطيع وليتأكد فعلا بأن شياهه ترعى في تلك الأراضي القاحلة،حيث لا عشب ولا كلأ . لكن لسوء حظه لما فتح أفواه النعاج وجدها مليئة بالقمح . بالرغم من ذلك ولكثرة انزعاجهن طلبت البنات الأربع من الله أن يشتتهن في الجهات الأربع للعالم . فلبى الله رغبتهن و" رماهن " في الجهات الأربع للجبل،كل واحدة في جهة ,حيث توجد مقابرهن الآن،فإمي زهرة أقامت في منطقة " إكيس " وكانت تملك بقرة وقطيعاً صغيراً من الماعز، يقول الحاكي،وكونها امرأة ضعيفة من دون من يحميها،فقد كان قطيعها مستهدفا دائما ومحط أطماع .الشيء الذي جعل سكان أمسكرو ([1]) يقررون استهلاك ماشيتها،لذلك التجؤوا إلى حجة القوي على الضغيف . فبما أن قناة الري " تاركة " التي تسقي ناحية أمسكرو تمر عبر أراضي " إكيس " فقد تم اتهام عنزات الشريفة بتلويث المياه .واحتجاجاً على ذلك أخذوا عنزات من قطيع الولية، بعد أن لطخوا أرجلها بالوحل.وهكذا كانت الحجة والإحتجاج ذريعة ليذبحوا كل القطيع

[1]– حسب أيت تاكورامت، إسم أمسكرو هو إسم مركب، يمكننا تفكيكه على الشكل التالي: أم شا إكرو: هؤلاء الذين أكلوا الجدي أي جدي الولية .

ويأكلوه، لكن و بعد الإنتهاء مباشرة من هذا الفعل الدنيئ ،يقول الراوي لم تعد المياه تجري في القناة (تاركا) ولم يفلحوا في إيصال الماء إليهم بالرغم من كل محاولاتهم التي كانت تبوء بالفشل . فالماء كان يصل إلى دوار " إكيس " و يجف عند وصوله لقناة أمسكرو .ولما أصبح سكانه على حافة اليأس،انتبهوا إلى ذنبهم وحاولوا التكفير عنه بتقديمهم أضحيات. وبدأت الأضحيات تأتي الواحدة تلو الأخرى، والدماء تسيل في " تركا "،تاركة الماء يسيل قليلا، بيد أنه سرعان ما توقف مجددا على مستوى ما سوف يسمى فيما بعد ب " أنوقبي" بسبب حجر كبير " أغوليد " لذا لم يكن من حل سوى المناداة من جديد على الشريفة للمساعدة . وبالمغزل الذي كان بيدها والذي كانت تستعين به لغزل الصوف،ضربت الولية الصخرة وجعلت بها ثقبا كافياً ليجري الماء من تحتها... " .

أما أحد المختصين في الخصي ويدعى " حمو نيجا " فقد روى لي نفس الخرافة ولكن بصيغة أخرى،سمعها بآيت سوكا عندما كان يشتغل كراع قبل أن يتزوج و يقطن في تينوغرين .

" ... بالفعل إمي زهرة وإمي تاعزة وللاعزيزة كن أخوات .وكن يشتغلن كراعيات بدوار آيت سوكا وكن يسقن القطيع إلى " تيزي نتاماترت "،حيث كن يرسمن دائرة حول القطيع ثم يتركنه ويذهبن للعب لما كن ما يزلن صغيرات . فكان القطيع لايخرج عن الخط المرسوم .وفي يوم من الأيام لاحظ أحد المارين من هناك أن القطيع لايبرح مكانه ،وخلص إلى الظن أنه لايأكل عشبا ،فذهب لإخبار صاحب القطيع الذي تفجر غضبا وجاء للتأكد بنفسه من الأمر،فكانت المفاجأة،حيث أنه وجد الغنم تجتر. وعندما فتح أفواهها وجد بها قمحا .و هكذا بعد عودته أمر البنات بإنهاء خدمة الرعي .

الكساب نفسه،سوف يستقبل فيما بعد ضيوفا " إنابكوين " ووفقاً للتقاليد قررت بنات القرية أن تخصصن ليلة للضيوف " فكناسنت إد " مما معناه أن البنات استدعين الضيوف للأكل والرقص .فكانت بنات القرية ،يقول الراوي،تغار من الأخوات الثلاث،لذا كن يحاولن دائما إبعادهن عن الرقص " أحواش "،فصارت البنات الثلاث كئيبات،لكن لإرضائهن منحهن الكساب الشعير واللحم والزيت حتى يتمكن بدورهن من إحياء ليلة للضيوف. فمن الشعير لم تأخذ البنات إلا الربع من العبرة (حوالي أربعة كلغ) وارجعن باقي الشعير المهدى إليهن فبقى الرجل حائرا لهذا المشهد،وكن مصممات على أن لا يأخذن إلا الربع،حيث قمن بغسل كمية منه ثم وضعنه على قماش من صوف (أحايك) ليجف و عدن لغسل كمية ثانية.وفي هذا الوقت كان (أحايك)،القماش يمتلئ حبا . و على كل قطعة قماش كانت البنات يضعن حفنة تمتلئ ...ولم يعد هناك من شك في بركتهن، و وقتها قررن مغادرة الدوار .عند وصولهن إلى تيزي نتامتيرت، اختارت كل واحدة بلدة تستقر فيها.تبقى أن الخرافة الأولى مطابقة تماما لخرافة خاصة بللاعزيزة ،استقاها (بريف) من سقساوة ([1]).

---

[1] - استقاه جاك بيرك (J .berque .op . cit . 290) عن brives بريف (.voyage au maroc 1909 p256). وهذا هو نص تلك الخرافة : ولدت للاعزيزة هنا بنفس المكان ومند صغر سنها كانت تذهب لرعي الماعز بالجبل وبدلا من أن تبقى ضمن مجموعة الرعاة وأن تترك قطيعها يرعى بجانب الوادي, حيث العشب أخضر وكثيف ، وكانت للاعزيزة تذهب الى أعلى قمة في الجبل حيث لا توجد إلا االصخور . والغريب أن ماعزها كانت سمينة . ومن هنا كان الله يعطي البرهان أنه أحب تلك الفتاة . لكن رغم هذا لم يأبه أبوها بحالة قطيعه, بل فرض عليها أن تأخذ الماعز الى الجهات السفلى من الوادي , وبما أنها كانت تصر على أخد ماشيتها إلى الصخور القاحلة , كان يعاقبها كل مرة أشد عقاب . وفي يوم من الأيام, عندما كانت للاعزيزة ترعى قطيعها في قمة الجبل الذي لاينبت فيه أي عشب ذهب إليها الأب ومعه أهل القرية ولامها بعدم احترام رغبته وتعليماته ، يا أبي أجابت الطفلة ، أنظر بعينك ما ذا يأكل - - - - قطيعك . لاحظ الأب أن أفواه الشياه مليئة قمحا .وابتداء من تلك اللحظة أصبح ينظر الى الطفلة كأنها رسولة الله ونالت بذلك إعجاب

قدمنا هذه الخرافة ضمن هامش الصفحة، نظرا لطولها على أن نأخذ منها بعض الجوانب في الدراسة للإشارة إلى التوازنات الموجودة فيما بين الخرافتين بغيغاية.وسنبحث موضوع هذه الخرافات ،كما كان الشأن بالنسبة للأساطير في كتاب " كلود ليفي ستروس " مقدمين بنيتها ومحاولين قراءة محتواها، لكن قبل هذا سيكون من المفيد الإشارة إلى التشابه الشامل وأيضا الجزئي بين عناصر مختلف هذه الخرافات التي تم جمعها في غيغاية.

طبعا هي جزء من التقاليد الشعبية الخاصة بحياة الأولياء المحليين . إذ يتوفر كل الأولياء على صبغة قداسية مماثلة، ناهيك عن كون الخرافات التي تحيطهم بهذه القداسة، يمكن أن تكون لها بنية نوعية واحدة ،كما يمكن اعتبارها تنوعات لنفس الموضوع، حيث أن الموضوع متشابه في مختلف الخرافات. وكما هو الشأن بالنسبة للحكايات التي حللها فلاديمير بروب ، فإن هذه الخرافات تخول تحركات متشابهة لشخصيات مختلفة (كلود ليفي ستروس 1973 :143). فكلها تشير إلى الطريقة التي برزت من خلالها قداسة البطل وفق نفس الهدف :تغيير وضعية البطل ووصوله إلى القداسة . من هذا المنظور فإن مقاطع هذه الخرافات تستوحي تلك الطقوس العابرة، حيث أنها تحتوي على وظائف قداسية مشابهة لتلك المتواجدة في تقاليد الحفلات . إن المقاطع الإحتفالية للخرافات التي تكتفي بسرد الأحداث الطقوسية مرتبة إما عمدا أو بقوة في نوعية واحدة :ترسيمة لطقوس العبور. (أ. فان جينيب 275 :1981) وتستجيب الخرافات سواء التي رويناها أو الآتية منها، لنفس البنية الحكائية ، فمثلا الخرافة الخاصة بسيدي فارس ([1]) تقدمه كمتعلم في بداية طلبه للعلم في بلد بعيد " تمصلوحت " . كما أن راعيات خرافاتنا السابقة كن يعشن وحيدات في الغابة . والعلامة الأولى التي تميز البطل كشخص غير عادي موجودة في كل الحالات :فمثلا سيدي فارس جلس وسط نار الفرن ،والراعيات كن قد أخرجن القمح من أرض قاحلة . كل هذا يشير إلى قداسة سيعترف بها في الوهلة الولى من طرف أقرب أقرباء البطل. وفي مرحلة ثانية يقوم البطل المقدس بالتقرب إلى مجتمع الرجال الذين لن يعترفوا به مبدئيا محاولين تهميشه .فالأبطال من هذا النوع عليهم أن يجتازوا عدة امتحانات.فقد قام سيدي فارس بمحاربة أعداء الإسلام ،و إمي زهرة وللاعزيزة عرفتا عدة مناوشات مع أهاليهما ،وتنتهي هذه الحروب المفتوحة دائما بانتصار البطل الذي يفرض نفسه على جماعته بعد أن ينجز المعجزات،في حين أن الاعتراف الجماعي بكل فضائل

الجميع .ولما أصبحت فتاة تميزت بعفتها, كانت تحب الوحدة، تظهر دائما في الصلاة, لكن شغلها كان دائما منجزا . وبما أنها كانت من حسناوات بنات القرية كانت مطلوبة دائما للزواج , لكنها كانت ترفض كل خطابها . ووفي يوم ما, وعندما كانت بجانب الطريق الذي يطل على الوادي ، تبعها شاب كانت قد رفضته ولم تتمكن من الهروب , لأن الطريق كان مسدودا . فلما أراد الشاب الإمساك بها فجأة اختفت في الجبل, تاركة وراءها الشاب في كامل اندهاشه ، وساعتها شاعت بركتها كولية في كل الأرجاء . مما جعل السلطان يرغب في التعرف على للاعزيزة وطلبها الى مراكش . ذهبت وتابرت على عفتها وبفعل الخير حولها ، تم تشريفها لكن تأثيرها أصبح عظيما حتى أن السلطان صار قلقا ومستاء فرمى بها في السجن وحاول مرارا تسميمها لكنها كانت ترفض الأكل من الصحن الذي يوجد به السم . وفي أحد الأيام قامت جاريتها الشخصية والأكثر إخلاصا لها بتقديم الطعام المسموم, فقالت للاعزيزة : با لله سأكل ومن أجل الله سأموت لكن قبل ذلك أوصت بأن يوضع جثمانها على بغل وأن تدفن في المكان الذي سيقف فيه . فأكلت من الطبق المسموم وماتت، ولبيت رغبتها . بأن ربطت جثتها على بغل وانطلق دون أن يقوده أحد . فوصل في نفس اليوم الى سقساوة , حيث تعرف السكان عليها ووريت الثرى , و أ قيم لها تأبين عظيم . فأقام لها سكان مراكش قبة جميلة تشريفا لها وطلبوا من السلطان أن ينقل جثمانها إليها, ففعل, لكن لوحظ بعد أيام أن الجثمان الشريف كان يتواجد في آن واحد في العاصمة ,و في سقساوة , فأمر السلطان بأن تقام لها قبة مماثلة في الجبل

[1] ـ انظر حركة سيدي فارس،الفصل 6

الولي تفتح له مرحلة ثالثة في مساره،تخول لـه الانـدماج فـي الحيـاة الاجتماعيـة للجماعـة . ودون مبالغـة فـي التأويـل يظهـر أن البنيـة النوعيـة لخرافـات غيغايـة تبـدو ملائمـة للمراحـل الثلاث التي اختزل بهـا " فـان جينيب " طقوس العبـور،وهي : الانفصـال الـذي يكـون عنـد عزل الأبطال وانسحابهم من الحيـاة العامـة ثـم العزلـة فـي الهـامش المحكـوم علـيهم بهـا مـن طرف الجماعة الاجتماعية،وأخيراً التبريز فـي المجموعـة بعـد الاعتـراف المجتمعـي . وقـد يصبح تأويـل هـذه الخرافـات علـى الشكل المـذكور ذا أهميـة . فمنـذ أبحـاث " كلـود ليفـي ستروس "ونحن نعلم أن " هناك صلة بين ثقافة مجتمع و أسـاطيره "،لكـن لـيس بمعنـى أن الأساطير هي الانعكاس المباشر لهذه الثقافة (كلود ليفي ستروس 1973 :143 ..ومـا بعـد) ولذا فإذا كانت لخرافاتنا علاقة بالمعطى،فإنها ليست دائما على شكل تمثـل (نفسـه 1973 :241) . لذا فنحن نعتبر هذه الخرافات كوثيقة و وسيلة للوصول إلى المقولات اللاشـعورية (نفسه:208) وهنا تحكـي لنـا كـل مـن الخـرافتين فـي غيغايـة وخرافـة سكسـاوة أولا : كيـف وصلت الوليات إلى فرض أنفسـهن علـى الجـاهلين مـن خـلال سلسـلة مـن الاختبـارات التـي اجتزنها بنجاح،كما أن هذه الخرافات توحي لنا بـالجوانـب البـارزة فـي حيـاة هـذه الجماعـات والخاصـة بـالجغرافيـة والاقتصـاد و الاجتمـاع . أضـف إلـى هـذا أن فـي كـل بنـاء أسـطوري يحاول كلود ليفي ستروس أن يفرق بين المراحل التي ترمز إلـى التسلسـل الزمنـى للأحـداث الـذي يمـنح المضـمون الظـاهر للأسـطورة،وإلى الترسـيمات الحاملـة للمحتـوى الكـامن، فتأويـل الأسـطورة يلامـس جـزئين متمـايزين ومتكـاملين: وهمـا بنيـة الأسـطورة ومعناهـا . ففي البنية يتحدث الأسلوب باستعمال دلالات عادية وآنذاك تكون المراحل في الخرافة ذات معنـى إدراكـي.غيـر أن المحتـوى العميـق والـلا شـعوري يتجلـى انطلاقـاً مـن قـراءة داخليـة للخطابات،حيـث يـتم التعبيـر عـن المضـمون اللاشـعوري بلغـة الأنظمـة الدلاليـة التكميليـة (كلود ليفي ستروس 190 :1973)

2-2- بنية الخرافات

تموقع الخرافات الأحداث التـي ترويهـا فـي أمـاكن حقيقيـة، و فـي سياقنا فـإن الأمـاكن التـي دفنت فيهـا الوليـات هـي :" إكـيس" بالنسـبة لإمـي زهـرة وسقسـاوة بالنسـبة للاعزيـزة التـي نشأت خرافتها في المكان نفسه (سقساوة) . أمـا فـي خرافـة إمـي زهـرة فنجـد أسـماء قـرى مثل " إكيس "، " أمسكرو" بوادي إمنان و"آيت سوكا " في وادي آيت مزان . و كـل هـذه الدواوير مـا تـزال تستغل لحد الآن مراعـي " أسـاون " و " تيـزي نتمـاترت " التـي تعـود أسماؤها أيضا إلى خرافتي غيغاية.وحسـب الترتيـب الكرونولـوجي ،مـرت الأحـداث حسـب ثلاثة مراحل تغطي التمفصلات الأساسية للخرافات :

- حياة البطلات في الجبل
- حياة الوليات في القرى ،وهي المرحلة الأولى الخاصة بالاختبار
- حياة الوليات في القرى وهي المرحلة الثانية :الاعتراف .

ففي المرحلة الأولى تعيش البطلات معزولات بعيدا عن حياة بـاقي الجماعـة الاجتماعيـة، حيث أنهن يشتغلن كراعيات (شأن حكاية آيت سوكا) أو يحرسن القطيع العـائلي (شـأن " إكيس "و " سقساوة ") . وتشير الخرافات إلـى السـن المبكـر لهاتـه الراعيـات،وكونهن فـي

سن الطفولة كن يهتمن باللعب أكثرمن القطيع، كما أنهن وصلن إلى حد اللامبالاة، إذ كن يسقن الماشية إلى أراضي قاحلة لا نبات فيها ، ولحسن حظهن كانت الماشية تجتر على الدوام،وأصبحت أكثر سمنة ،كما أثارت ذلك حكاية سقساوة . وهذا الإهمال الواضح كوضوح الشمس،جلب عليهن غضب الأب (أو المشغل)الذي كان لايرحمهن ويلحق بهن أشد العقاب الذي تبين أنه كان خطأ فادحاً بعدما تمت مراقبة القطيع في الميدان ،واستخلص باندهاش أنه كان يأكل القمح،وأنه أكثر سمنة،فكانت هذه هي العلامة الأولى لقداسة الراعيات التي حصلن من خلالها على تقدير الأب أو المشغل .في آيت سوكا ،أمرهن الكساب بالتوقف عن رعي القطيع ،وفي حكاية إكيس فإن الأخوات الأربع ،من فرط حسرتهن على الظلم ناجين الله لتشتيتهن على الجهات الأربع،وهذا ما يشرح ،حسب الخرافة ،وجود أضرحتهن حاليا في أكيس، ستي فاطمة، أزادن،و سقساوة .

تنتهي هذه المرحلة الأولى إذن بتجلي قداسة البطلات والاعتراف بهن من طرف محيطهن المباشر،أما المرحلة الثانية فيمكن عنونتها ب " الحياة في القرية بعد تجلي القداسة "،وهي أيضا مليئة بالاختبارات وبالبحث عن اعتراف جماعي بمعجزاتهن،وفعلا غادرت الوليات عزلتهن في الجبل وتوجهن إلى القرية للإقتراب من المجتمع الإنسي، فللاعزيزة وهبت نفسها للتدين والتقوى ولفتت الأنظار بجمالها . إمي زهرة دأبت على مسارها الرعوي وربت قطيعا مختلطا (بقرة وبعض العنزات) وأخوات " خرافة آيت سوكا " ثابرن في حياتهن (ربما كخادمات) عند مشغلهن الكساب . لكن بطلات الخرافات الثلاث كان عليهن أن يجتزن العديد من الاختبارات الإضافية التي فرضها عليهن مجتمعهن .

من البديهي أن جمال للاعزيزة الفتان ،وحالة ماشية إمي زهرة أوقدا شهوة الرجال الذين حاولوا النيل منهما بالقوة،فتعرضت للاعزيزة للاغتصاب وذبحت ماشيتها :" في أحد الأيام عندما كانت للاعزيزة على حافة الطريق وحيدة ،تبعها أحد الشبان الذي سبق لها أن رفضته...ولم تكن قادرة على الهرب،حيث كان الطريق مسدودا وعندما أوشك الشاب أن يمسك بها اختفت فجأة في الجبل تاركة الشاب في دهشة ..." (جاك بيرك 291 :1978) .

أما فيما يخص أخوات الخرافة الثالثة ،فقد منعن من مصاحبة بنات القرية التي حرمتهن من المشاركة في الاحتفالات الجماعية المقامة تقليديا عندما يحل ضيوف أجانب . فقامت الأخوات بإعطاء درس في حسن الضيافة لمنافساتهن بعدما أكرمن الضيوف من خلال كمية صغيرة من الشعير حاولن ببركتهن مضاعفتها بشكل كبير. وقد كانت حياة البطلات مليئة بالإختبارات المتتالية والتي اجتزنها بنجاح مبرهنات بذلك على تفوقهن على باقي الرجال . فالمعجزة انقذت للاعزيزة من مطاردها وقطيع إمي زهرة الذي ذبح ظلما أعيد لها بأعداد مضاعفة على شكل أضحيات تكفيرية وتلك الحفنات من الشعير التي أخذتها أخوات خرافة آيت سوكا كانت كافية لإطعام عدد كبير من المدعوين . وعندها تم اقتحام المرحلة الثالثه في رحلة البطلات وذلك بعد اجتيازهن كل الاختبارات بتفوق .تم الاعتراف بهن كوليات صالحات،وبجلهن المجتمع ودخلن الجماعة التي ما فتئت تخصهن بكامل الاحترام والتشريف . أما المرحلة الأخيرة من حياة للاعزيزة فقد تمت أطوارها في المدينة الملكية مراكش التي استقرت فيها بطلب من السلطان ،لكن هذه الحلقة أتت على نهايتها " لقد كان تأثيرها جد قوي حتى استاء السلطان منها "(نفسه:291) فماتت مسممة ودفن

جثمانها حسب رغبتها في المكان الذي توقف فيه البغل الذي كان يحملها وكان ذلك في سقساوة .

3-2- معنى الخرافات

يظل البحث عن الأصالة والحقيقة من خلال هاتين الخرافتين قائما، ولو أننا حاولنا إبراز أوجه التشابه فيما بينها ،افتراضيا وتخمينيا بامتياز . إذ لا يمكننا بالفعل استنتاج واقع وجود الوليات استنادا على الخرافات فقط ، ولحسن حظه فإن جاك بيرك قد تمكن من إثبات حقيقة وجود للاعزيزة مستندا على نص حصل عليه يرجع إلى القرن الخامس عشر ([1])،أما بالنسبة للبطلتين (إمي زهرة وإمي تاعزة) فقد اقتصرنا على استقراء فرضي انطلاقاً من النقد الوجيز للمقال الشفوي.وهاتان الخرافتان اللتان تفتقران إلى البرهان على حقيقة وجود الوليات غزيرتان على صعيد الأخبار الخاصة بالجوانب البارزة في حياة المجموعات. وهذا ما ستحاول دراسة معنى هذه الخرافات توضيحه . إذ أن كل الوليات يظهرن في المرحلة الأولى كراعيات،فالراعي والراعية كرمز " خاصيته تمتح من لبس وغموض ما هو مقدس – سواء كان زاهيا أو مشؤوما –موضوع هول وإجلال يكون كونياً ،وبالضبط مغاربيا وإسلاميا " (جاك بيرك 296 :1978).فالرعاة يقضون معظم حياتهم بالجبل عكس الحياة بالقرى ويكونون مؤهلين للوحدة والإنزواء والتفكير والتأمل .فلقد وجدنا صدى لهذه الحالة عند الرعاة المعاصرين أنفسهم .كما أشرنا إلى العقاب الجسدي في حالة إهمال القطيع من طرف الرعاة خاصة الأطفال والرعاة المبتدئين .
وتحافظ الخرافات على تلك العلاقة الجليلة مع التجارب التي تقدمها على شكل سلسلة صور معكوسة،والتي تكون مشوهة أو مفارقة للواقع المحلي،حيث أننا نشاهد سلسلة من الإنعكاسات المرتبطة بالجنس وبالمكانة التي تحتلها النساء وأيضا بتربية الماشية والزراعة

- فوضعية الراعية هي حالة شاذة في واقع أهالي الجبل. لكن حارسة القطيع في الخرافة هي بديل يرمز إلى نقص :غياب الذكر داخل الأسرة الذي يمكن أن توكل إليه مهمة الرعي . فهذا التعاكس والقلب في الدور الجنسي مبالغ فيه في الخرافة الثانية ، حيث أننا نجد الأخوات قد شغلهن الكساب كراعيات،وهنا نتعرف على مؤسسة (أعيال) . ففي الخرافة تقوم الأخوات البنات بالدور الذي يؤول لـ " أعيال " في الحياة الواقعية . ويبقى مدار الأشخاص من الجنسين سواء كانوا حقيقيين أو رمزيين متبادلا . وسنعلم فيما بعد أن إحدى الوليات (وهي إمي زهرة) كان في خدمتها إثنان من " أعيال " واللذان سيرثانها فيما بعد.ويظهر أن نساء الخرافات ينجحن في " مهنتهن " والتي ينجح فيها أولائك المغامرون (إلى عهد قريب) المدعوون " أعيال" الشيء الذي يشير إلى تفوق العلاقة امرأة /ماشية .

فصغر سن الراعيات أيضا أمر غيرمألوف خصوصا إذا كلفن بقيادة القطيع إلى مراعي الجبل. وبسبب سنهن هذا يجدن أنفسهن متحررات ما بين المهمة الشاقة في حراسة القطيع

---

[1] - إنه لأبي العباس احمد الخطيب بن قنفود (1408 – 1349) الذي أقام بالمغرب في أواسط القرن الرابع عشر ... وهو عالم من قسطنطينة التقى للاعزيزة (J .berque op .cit 297)

ونشوة اللعب الذي يبحث عنه كل طفل . وبالمعجزة يتحقق حلم كل راع صغير يذهب للعب في حين يكون القطيع منهمكا في الأكل ، وقد رأينا كيف أن الراعيات في الخرافات كن منشغلات باللعب في الوقت الذي كان القطيع يجتر قمحا . لكن هذا يضمر مفارقة أخرى لهذا المجتمع الذي يعيش دوما في حاجة إلى الحبوب التي غالبا ما يأتي بها من السهل مقابل منتوجات أخرى :جوز ،عسل أو ماشية ،بيد أن شياه الراعيات كانت متخمة بتلك المادة (قمح) جد المطلوبة لدى السكان،والقمح الذي هو غير مزروع في الجبل، بمعجزة صار ينبت في أرض قاحلة لتغذية الحيوانات، وقد لعب سن البطلات أيضا دورا في احراز تقدم في تطور الحكاية . يبقى أن الإشارة إلى السن المبكر للأبطال في بداية الخرافة يبرز نوع الأحداث الناتجة في الجبل،بيد أن سن الرشد يلائم أكثر الأحداث التي يمكن أن تقع في القرية، هكذا إذن تغير البطلات وضعهن ودورهن . فللاعزيزة اعتزلت ولزمت التعبد لافتة الأنظار بجمالها " كانت من بين أجمل فتيات القرية " يقول جاك بيرك (1987 :296) .وبقيت إمي زهرة بعد فراق أخواتها تهتم دائما بالماشية ، لكن ليس بصفتها راعية و إنما كمالكة لقطيع شخصي .فأصبحت " كسابة ". أما الأخوات في خرافة آيت سوكا ،فبعد إعفائهن من الرعي،أصبحن يعشن في بيت مشغلهن ويقمن بالأعمال المنزلية .ويمكن القول أن الأوضاع الجديدة للبطلات والأدوار التي يقمن بها في مختلف الخرافات تضع تحت التجربة قداستهن المكتسبة أمام أهم الجوانب الأساسية للحياة الدنيوية: منها الزواج وأنشطة الإنتاج وكذا الأنشطة المنزلية . ومن جهتها رفضت للاعزيزة كل طلبات الزواج . ليبقى هذا الرفض في الواقع رفضا لهيمنة الزوج في مجتمع بطريركي يفضل الرجال على النساء ، فالتجأت إلى القداسة ، حيث يصبح الزوج مالكا للزوجة ولماشيتها بالزواج في هذا المجتمع. ورجوعا إلى خرافة إمي زهرة، فلم تكن هي المقصودة بل ماشيتها،وبذبح هذه الأخيرة من طرف سكان " أمسكرو " نتعرف على ما كان يسمى بحالة " تيميشة " تلك الهجومات التي كانت تقام على القرى المجاورة والضعيفة والتي أشرنا إليها في الفصل الأول.

لكن الولية تمكنت من استرجاع ماشيتها على شكل عدد من الأضحيات محدثة بذلك مؤسسة الأضحية.وفي هذا السياق يأتي استعمال وتبادل الأضحيات بين الرجل والمرأة ليقعد للحياة الزوجية،حيث يلجأ الرجل إلى التضحية من الماشية للحصول على زوجة وتأسيس عائلة.وبالمقابل فإن المرأة هي التي تسهر على الماشية وتقويها ، فيتملكها الرجل بحكم وضعيته ،هنا يمكننا الكشف من خلال اختبار القوة هذا عن رمز تلك المنافسة الدائمة بين الأنشطة الزراعية والرعوية التي قدمناها باعتبارها متكاملة في تحليلاتنا السابقة،لكن الأمريختلف في سياق الخرافة،إذ يبرز الصراع ما بين الذكر والأنثى فيكون آنذاك العشب والرعي من نصيب المرأة والزراعة وماء السقي من نصيب الرجل .

الأخوات الثلاثة،بطلات خرافة آيت سوكا يمثلن " المرأة النموذجية لربة البيت " تلك التي تتفانى في القيام بواجبها المنزلي(تحرشي) وهي أيضا لا تصرف ببذخ،وغير مبذرة حيث أنهن لم يقبلن إلا جزاء بسيطاً مما قدمه لهن صاحب الدار لاستضافة الضيوف. بالإضافة إلى أن بطلات الخرافات تجسدن في آن واحد المرأة والولية في علاقتهما بالتتابع مع الرجل ومع الجماعة. ففي مختلف الخرافات تبرز بقوة علاقة البطلات بالرجل،وتبقى هذه العلاقة متسمة بالإبهام الذي يعبر عنه الصراع ما بين المهام الرعوية الذكورية

والأنثوية ،كما من خلال المعركة القائمة بين الزراعة (وهي خاصية ذكورية) والكسب (خاصية أنثوية) وأخيراً من خلال مؤسسة الزواج . فغياب الرجل أو حتى ضعفه إلى حد ما يثير الإحساس بالفقد والحاجة والنقص،وفي الوقت نفسه يبقى تواجده شيئاً مفزعاً . وهذا التناقض يعبر عنه بعمق رمز العذراء.فرمز العذراء في الخرافة غني بالمعلومات . حيث أن للاعزيزة أفلتت من نظام الزواج كما من عار الاغتصاب . وفي خرافة " إكيس " نجد أن الطمع في القطيع يماثل المطالبة بالعذراء في خرافة " سقساوة " وبحكم نحر الجديان – الجداء- بعدما استحال الوصول إلى اغتصاب للاعزيزة.والأكثر من هذا أن إمي زهرة لم يكن لها أولاد وكان بخدمتها إثنان من (أعيال) رغم أن الخرافة لا تحكي هذا ، لكنه استنتاج من المقابلات الشفوية التي أجريناها،فالأعيال الإثنان " بيهى وسالم " هما من اقتسما إرثها بعد وفاتها([1]) وقد يكون هؤلاء هم من يقومون بكل المهام الرعوية والزراعية وأيضا المنزلية (أمكسا – أخدام) هذه المهمة انقرضت بشكل يكاد يكون كلياً، حيث أنها كانت تعود إلى الأجانب والمسافرين من كل صنف والباحثين عن المغامرة (حمودي: 1977) والتي مكنت البعض من الإندماج ومن النجاح .وإذا نحن عكسنا الأدوار،فإن حكاية آيت سوكا تشير إلى هذا النوع من المهام, حيث أن الأخوات الثلاث كن يشتغلن راعيات.وسنلاحظ أنه لمكافأة خدامها على تضحيتهم وتفانيهم ،أوصت إمي زهرة بأرضها " لعيالها" الإثنين اللذين اقتسماها بعد موتها حسب خطاطة توحي بنفس خطاطة القسمة عند هابيل وقابيل .

في العادة، فإن إحدى بنات صاحب الدار هي من تتزوج " أعيال ".وإلى يومنا هذا فإن من يتمتع ببركة الولية يقال عنه" آيت تكورامت " أي أهل الولية وتبقى سلالات دواوير " تمكيست "، " إكيس " ، " أمسكرو " هم خلف " أعيال " الولية الإثنين . بيد أن الأمر مغاير بالنسبة لـ " آيت توالة " (بالحرف من أتى عليهم الدور) في " تماتيرت" :" آيت إدار " و" إزناكن ". عائليا يتموقع " أعيال " في حدود التبني ويتولون مرتبة الرجل وسط الأسرة .ويقال عنهم أيضا " عبيد " تزوجوا ببنات إمي زهرة. وهذا النسب الطبيعي أصبح يطرح مشكل هوية الأب (من كان ؟) ووضعيته في مجتمع أبوي النسب، فأصبحت طهارة و صورة العذراء مشبوهة . وقد كان مرافقي ومخبري (أغواغ محمد) جد محرج من طبيعة ونوعية أسئلتي حول علاقة سلالات إكيس بإمي زهرة – حيث قال : " إنهم أبناء إمي زهرة (تارون إمي زهرة) وحول أصل هذا النسب اعترف أنه لا يعلم شيئا، لكن الله وحده هو العالم. أما بخصوص العلاقة مع الجماعة : فإن البطلات قد خرجن منتصرات في كل الاختبارات المفروضة عليهن من طرف الجماعة، فالأولى رحلت إلى مراكش لاستكمال أوديستها (رحلة مغامرة) حيث نجحت بهالة قداستها في إحراج السلطان،أما الأخريات فقد فرضن أنفسهن على الجماعة التي آلت إلى الإيمان ببركتهن (كرمات) في ميدان الزراعة وتربية الماشية، فأصبحن يدرن كل الأنشطة الزراعية - الرعوية. فهن يكثرن الحبوب بمضاعفتها بلا حدود (خرافة إكيس) وفي حالة هذه الأخيرة كانت الولية تضمن غزارة مياه السقي .وبنفس الطريقة كانت الوليات مرتبطات بعلاقة وطيدة مع الماشية، حيث كن يرعينها ويسهرن على ازدهارها.ومن ثم أصبحت الخرافات تمثل العلاقات القائمة بين الماشية والولية والجماعة على شكل علاقات تبادل

[1]– أنظر الفصل الثاني.

أضحيات ،فأهل " أمسكرو " ذبحوا ماشية الولية لكنهم أرجعوها مضاعفة على شكل أضحيات للتكفير عن خطئهم . بيد أن الجماعة في الواقع المعيش هي التي تضحي بجزء من ماشيتها ومن منتوجاتها الفلاحية لضمان الإنتاج والازدهار .لذا فإن الخرافات توضح أصل الأضحية من خلال مأساة الولية التي تقعد لنشاط الإنتاج والتوالد. فالوليات أصبحن إذن الضامنات لكل ما هو مادي وحيوي بالنسبة للجماعة .ووعياً بهذا لجأت الجماعة إليهن للمساعدة في كل ما يتعلق بحياتها وبقائها، وتبقى الإشارة إلى كون التضرع إلى الولية يكون إما فرديا وخاصا أو عن طريق احتفالية جماعية عبر إقامة الطقوس .

3- الطقوس

-4
تتوفر كل جماعة على أجندة طقوسية ([1]) حيث تحدد الأوقات الإحتفالية مرجعياً بالأجندة القمرية الإسلامية أو بالأجندة الشمسية اليوليوسية التي تتقدم بثلاثة عشر يوما على الأجندة الغريغورية الإدارية . وعلاقة هذا النوع الثاني من الطقوس بالدورة الزراعية أكثر تجليا من الأول. وهذه الطقوس يطلق عليها إسم (معروف)،وأحياناً (تيغرسي) أو(موسم) . فالمعروف هو وجبة قربانية محتفى بها جماعيا كل سنة في تاريخ محدد على مقربة من أحد الأضرحة ويقال عنها أيضا (تيغرسي) (لهذا أوذاك الولي) بمعنى " ذبيحة ". وتسمى هذه الاحتفاليات أيضا مواسم، وهذا النوع من المعروف يأتيه عدد كبير من الزوار ويكون على شكل معرض وأفراح ، حيث يدوم الغناء والرقص عدة أيام (ج. مونيي 1955) ويلاحظ أيضا أن الاحتفاليات الطقوسية تخضع لسيناريوات متشابهة في بنيتها القاعدية.تبتدئ بشراء بعض الذبائح عن طريق المساهمات، وتقديم " زيارة " ([2]) كل العائلات(تكات) التي تلتقي في البداية قرب الضريح. يليها أخد وجبة عادية يؤكل فيها لحم الذبيحة ،والجوز والخبز والذرة المشوية .وتنتهي بوضع أجزاء من الأضحيات للبيع بالمزاد العلني (لحم،جلود، رأس وقوائم) و ينتهي الاحتفال بالدعاء و قراءة الفاتحة .

3-1- إثنوغرافيا موجزة عن بعض الطقوس

3-1-1- طقس تدشين موسم الحرث (تغرسي نلعضا)

يحتفى بهذا الطقس في فصل الخريف من طرف آيت تخسنت (إمليل تاركا إمولا – تاوريرت –أشاين – تكاديرت) بالقرب من مغارة سيدي شمهروش،ملك الجن .وفي وقت غير بعيد كان هذا الطقس يحتفى بالشراكة من لدن كافة أهالي آيت ميزان : آيت تخسنت – أرمد – مازيك أرغان – وتدارت.لكن بعد حصول بعض الخصومات التي اشتعلت فيما بينهم تفرق هذا الجمع التعبدي،ففي سنة 1985 احتفلت " تدارت " ب (تغرسي نلعضا) مع مجموعة آيت تحسانت وقد واعتبرنا أن تأرجح الجماعة هذا تابع للمصلحة الخاصة

---

[1]- - آيت مزان مثلا تدشن وتنهي دورتها الطقوسية بأضحيات هي عبارة عن ذبائح تهدى إلى سيدى شمهروش،ملك الجن (أنظر ح . رشيق ،70 :1986)

[2]– " زيارة " تعني الزيارة المقدسة،وتقال أيضا للقرابين المقدمة مع الزيارة وأيضا لما يقدم للولي :شعير ،ذرة ،جوز – زبدة – بيض....

بالولاء التناوبي([1])،ففي يوم الثلاثاء 5 نونبر من هذه السنة كان ممثلو " آيت تخسنت " بالقرب من مغارة سيدي شمهروش وكانت الهدايا و الأضحيات متنوعة،وهي عبارة عن طحين وجوز ودجاج وستة جديان اشتريت كلها بمساهمة كل (تكات) العائلات.وبعد ذبح الأضحيات،رفع دعاء لخير وازدهار (تقبيلت) القبيلة،ورفعت أدعية أخرى لكل من قدم " زيارة " فردية ،وبعد انتهاء الدعاء كانت كمية كبيرة من الذرة المشوية ومن الجوز قد توفرت،فتم خلط الكل ووزع على جميع الزوار الذين أخذوا جزء منه في حينه محتفظين بقسط لمن بقى في البيت من أعضاء العائلة . بعد هذا قطعت هياكل الأضحيات إلى نصفين ابتداء من عظام القفص الصدري.والجهات السفلى من الهيكل،قطعت الكرش إلى أجزاء صغيرة ووزعت حسب عدد تكات المساهمين .كما خصص نصيب لكل من ليس له تكات أي الأرامل والأجانب القاطنين بالقرية وحتى الأسر التي مازالت لم تصل إلى مرتبة تكات لأن كل هؤلاء لا يتوصلون بقسمة كاملة،بل ب (أوماكور) يعنى جزء مما تبقى عن القسمة جانبا،وتقدم الأنصاف الأخرى من هياكل الأضحيات ورؤوسها وجلودها وقوائمها ،والدجاج والطحين والزبدة والبيض للبيع بالمزاد العلني (لسقاد) على أن لا يدفع المشتري الثمن في الحال،بل ييسر عليه إلى غاية السنة الموالية.هكذا وبمناسبة نفس هذا اللقاء تقبض ديون السنة المنصرمة من طرف المحتسب الذي يفتح سجله ويطالب بالديون القديمة ،مسجلا المديونين الجدد. وبعد القيام بهذا الاحتفال الطقوسي (تغرسي)،تعتبر " لبلاد " (تمازيرت) مفتوحة،بمعنى أن عمليات السقي والتسميد والحرث قد ابتدأت .

3-1-2- طقس عيد المولد النبوي ،ومعروف إمي زهرة

في اليوم السابع من عيد المولد النبوي([2])تحتفل جماعات آيت ميزان وآيت سوكا بمعروف بمعروف إمي زهرة . مجموعة آيت ميزان تضحي بتيس " أميان "، بيد أن بعض كسابي آيت سوكا (باب ن أولي) ممن يمتلكون قطعانا كبيرة،يضحون كل بمفرده بجدي (تسعة سنة 1985 وخمسة سنة 1990).وتهدي تكاتين الجماعتين إلى الولية كميات من الزبدة والشعير الذي يعد لتهييئ الخبز كما يؤتى أيضا بكميات من الجوز بعد جني المحصول في أراضي آيت ميزان وتذبح الشياه وتسلخ على باب ضريح الولية ويقام دعاء جماعي لطلب الخير والإزدهار للقبيلة وزراعاتها (لغلات) وماشيتها (لبهايم) وتتلى سورة الفاتحة في اختتام هذه المرحلة التي حضيت أيضا بتقديم السكر والنقود والحلويات رجاء في قبول الدعاء. فتقدم الحلويات مباشرة للحاضرين ويحتفظ بالسكر حتى يتم بيعه بالمزاد العلني في اليوم الموالي .أما الخبز والجوز فسيوزعان بالتتالي على الزوار بالجماعتين،ويتناول الكل كباراً وصغاراً بعضاً من نصيبه من الجوز ويحتفظ بالباقي لأفراد الأسرة . خلال هذا الوقت يوضع اللحم والزبدة للطهي في أواني مختلفة،وهذه هي أول وجبة مشتركة للقائمين بالأضحية ،آيت تاولة([3])،وبعض المدعوين الضروريين . وفي المساء يتناول أعضاء " لجماعت " الوجبة الثانية في منزل " مقدم " دوار تماترت (المقدم هو المكلف بتقديم

---

[1] - أنظر الفصل الأول

[2] - " لمولود " ذكرى ميلاد الرسول محمد (ص) وهنا يعنى المناسبة التي يحتفى من خلالها بعيد المولد النبوي في أنحاء المغرب كافة من 12 الى 17 ربيع الأول . ويوم المولود يحتفل بمعروف إمي زهرة

[3] - آيت تاولة . أي أهل النوبة .تنظيم المعروف وإدارة الضريح ،وقبض مداخل الولية كلها مهام وحقوق ترجع لسلالات تماتيرت بالتناوب

المعروف وهو من السلالة المنظمة له) وفي الغد تباع كل بقايا الذبائح (جلود ،رؤوس ،قوائم) بالمزاد العلني ومن أخذ شيئاً يدفع ثمنه في السنة الموالية.وبعد الانتهاء من عملية المزاد تؤخذ وجبة من طبق الكرشة يحضرها كل المشاركين في حلقة البيع بالمزاد العلني.

3-1-3- طقس آخر لعيد المولد ،موسم سيدى فارس .

يقام الموسم يوم عيد المولد .وسيدى فارس هو من الأولياء المعروفين بإسم " آيت أومغار "([1])،وقد امتد سلطانه إلى العديد من الجماعات داخل وخارج قبيلة غيغاية، ففي سنة 1983 حضرت الموسم جماعة " إدناس " (8كلم عن أمزمير)جماعة " أمزوغ " (واد النفيس) ،" إمارغن " (ويركان) " أمالهوا " ،" أيت عامر " ، " كمان " (أوريكا) ،" أوراكن "، " تحناوت " ، "إمسكر "، " إفغان "،" أوسرتاك " ، " أركـ " (غيغاية) ([2])،كما لوحظ أيضا تواجد جماعات صغيرة من الزوار من مولاى ابراهيم ،وآخرون من مدينة سلا ،متات، إمسكير، بالموسم . لكن لايمكننا الجزم بأننا حددنا أصول كل الزوار، الذين كان عددهم أكبر في الماضي . في نفس السياق نجد أن من توقف عن الدهاب إلى الموسم " أمان إمدارسن " هم من كانوا يقدمون زيت الزيتون ،وأيضا " ألكجي " من أوريكا الذين يشتغلون حدادين،كانوا يقدمون كل سنة عجلا أسود ،و" إماريغن " الذين كان يستثمرون منجما للملح وكانوا يقدمون سنويا كمية كبيرة منه كانت تخزن في مطمورة (تافظنا) قرب (تحنوت)([3]). إن أهل " تفنوت " القائمين على تسخين ماء الوضوء، والذين كانوا أيضا يهيئون الخبز بالفرن،ويوزعونه بسخاء على الزوار مازالوا ملتزمين بدفع نصف أجر الشرط لفقيه الزاوية . بالرغم من أنه وللأسف قد مر زمن طويل لم توقد النار بالفرن،وهناك أيضا أناس من مراكش يدعون " أولاد القصبة " بقيادة المسمى " كبور " المنحدر من " يفنوت "كانوا يقدمون سنويا ناقة كأضحية يوم الموسم بعد الطواف بها بأزقة مراكش و في الدواوير الممتدة على الطريق المؤدية إلى الزاوية،وهم يجمعون من الناس مبلغ الزيارة،وما كان معروفاً هو أن لحم الناقة كان يوزع على سلالات سيدي فارس، لكن هذه العملية انتهت نتيجة خصام قام بين " إكورامن "، و " كبور " حول المداخيل .

داخل الزاوية كان " الطلبة " أي حفظة القرآن القادمين من مختلف دواوير سيدي فارس ينقسمون إلى مجموعتين ويرتلون القرآن مقابل بعض النقود يضعها أمامهم الزوار، وكانوا يقتسمون الحصيلة اليومية . وفي حدود توقيت صلاة العصر (حوال الرابعة زوالا) يعلن عن احتفال " أعريم " بنشر حصير على " لمكزارت " (مجزرات) حيث تذبح الأضحيات، وأيضا حيث يفرغ الزوار الثمر . وهكذا فإن كل زائر مساهم يتوصل بحفنة ثمر يمدها له القائم على الضريح (المقدم) من الكمية التي تم استخلاصها . وعلى الحصير أيضاً توضع قطع نقدية (على شكل زيارة، أو الديون المستحقة عن السنة الفارطة) أو حلي رخيصة،ذرة،مفاتيح ،خيوط صوف ،برتقال ...وهنا شاهدنا بالمناسبة

---

[1] - أنظر الفصل السادس: " حركة سيدي فارس "

[2] - التقينا خلف سيدي فارس في إحدى زوايا سهل عبدة

[3] - إنها غرفة قرب ضريح سيدي فارس حيث, كان أهل إدناسن بإيعاز من الولي يقيمون يوم الموسم وفق العادة .

رجـلا مسـنا قـدم كـيس ثمـر وأوراق نقديـة (حـولي 260 درهـم) وبـدأ بتـذكير الحاضرين:"بأن أعريم كان من قبل يقام على الثل,وليس على " لمكازارت " ،لقد تبدل الزمن (تبدل لوقت) " وقد يخضع الثمر الذي تم توفيره إلى القسمة بين جل المشاركين، يتقدمهم " آيت تغرسيو"، أي من قدموا أضحيات حيوانية أو " آيت لعلومـات " أي أصحاب الأعلام ،وكل جهة تأخذ 1/8 ثمن " العبرة"،ويأخذ المكلف بالزاويـة الحصـة نفسها أي الثمن،أما " كبور" الذي فقد وظيفة القائد في طقس الناقة يشارك بنصيب في تنظيم احتفالية " أعريم " ويكافأ بالثمن،وأخيراً يحصل منظم الموسم أيضاً على ثمن " العبرة" الأخير .

أما النقود التي تجمع خلال حفل أعريم (حوالي 2021,25 درهما) فتخصص أولا إلى دفع نصف أجر الفقيه القائم على الضريح، ثم أجر مقدم الزاوية وما تبقى يخصص لصيانة الضريح. أما نقود الصندوق بسيدي فارس (دربوز) والزيارات المختلفة المقدمة من طرف الجماعات أو الأفراد فتعود إلى " آيت توالة "،وهي السلالات الساهرة على تنظيم الموسم لمدة سنة،حيث تستضيف هذه الأخيرة مجموعات من الزوار وتتوصل بهدايا وأضحيات،وتستحوذ عائلات " أيت تاولة " على كل القرابين المقدمة إلى الزاوية خلال السنة كلها،شعير وذرة في فصل الخريف ،مدرات الزبدة المهداة بعد كل إنتاج،وكل القرابين والأضحيات التي تصاحب طقس " أسكورام "،لكن مداخيل كل " أكورام " يعتمد على شساعة شبكة الزبناء.وقد لاحظنا أيضا أن كل القرابين المقدمة خلال احتفال " أغريم " تباع بشكل يثير الفضول بالمزاد العلني،فمثلا برتقالة،خبزة واحدة،مفتاح،خيط صوف ...تباع في المزاد في نفس الوقت من طرف كل زائر يود ذلك . فلا تسمع إلا أرقاما،كل ما هنالك أنك ترى الأشياء تمر من يد البائع إلى يد المشتري،والأثمنة المقدمة تتراوح ما بين درهمين و450 درهما.ولا يدفع أي شيء في وقت البيع،لكن يسجل دينا إلى السنة القادمة عندما تتحقق الأمنية المتوخاة عبر الشراء،لأن هؤلاء لا يشترون هذه الأشياء في حد ذاتها،بل ما ترمز إليه.وهذه بعض معاني الأشياء المقترحة .

الحبل (إزيكر) : من أجل الحصول على الماشية

القطن: من أجل الحصول على الأكباش

الخبز (تنكولت):من أجل الحصول على عمل يوفر الأكل

المفتاح:للحصول على تجارة أوسيارة أومسكن

خاتم ،سوار،شال:للزواج

قلم:الدراسة للأطفال أو منصب شيخ أومقدم

ذرة ،شعير:لكثرة الإنتاج الزراعي

شمعة:الضوء

3-2- إشارات لتأويل الطقوس

3-2-1 – نسيج الطقوس والأشياء القربانية

إن الطقوس الثلاثة التي قدمناها تتقارب من الناحية الاحتفالية،لكنها تختلف من ناحية النوايا المقصودة . فـ (تغرسي نلعضا) أو أضحية " العادة " ([1]) يقام في فصل الخريف

[1] - إن معني كلمة لعضا يبقى مبهما ويمكن الرجوع الى الكلمة العربية : أعضاء، يعني عضو أو عادة التي تعني تقليد .

،والفعل الرئيسي هو التضحية بأضحية حيوانية ، فالجماعة تسيل دماء الماشية قبل البدء في الحرث، ويتعلق الأمر بأضحية لإفتتاح موسم الحرث .فبعد الاحتفال فعلا،يقال أن " لبلاد" أصبحت " مفتوحة " ،والفلاحون بإمكانهم حينها حرث وتسميد وسقي الحقول .
وفي موسم سيدي فارس ،فإن " معروف" إمي تاعزة (وكذا معروف إمي زهرة) يحتفى بهما في عيد المولد النبوي، يوم 12 ربيع الأول (بالنسبة لسيدي فارس وإمي زهرة) أو سابع يوم من عيد المولد أي 19 ربيع الأول (بالنسبة لإمي تاعزة) .و من أجل الحدث ،تلتقي كل جماعات غيغاية قرب ضريح الولي المساند .ويصاحب الاحتفال بأضحيات حيوانية ونباتية للمنادمة ،وينظم " آيت مزان " معروف إمي تاعزة و" آيت إمنان " إمي زهرة و" آيت أوسرتاك " و" آيت إفغان " و" آيت إسمير " وجزء من " إمنان " موسم سيدي فارس . إنه حدث عام تصبح من خلاله ذكرى عيد المولد النبوي في كل أنحاء المغرب مناسبة لإقامة الشعائر للأولياء المحليين .وتوحي طبيعة هذه الطقوس المؤسسة لهذا التعبد بأن ممارسات عتيقة استرجعت لفائدة العيد الديني الإسلامي . فمصادفة حفلين ينتميان إلى مرجعين مختلفين يحتفى بهما تباعا في التاريخ القمري تضفي على الغاية من طقوس المولود غموضا أكبر من احتفالات فصل الخريف . فالقيام بهذه الاحتفالات في التاريخ القمري يبعدها عن الطقوس الموسمية الفصلية،الشيء الذي اعتبره بعض الباحثين علامة على انتصار الإسلام على النزعة الطبيعية.ومن ثم فإن مختلف هذه الاحتفالات الطقوسية التي يعود جزء منها إلى الطقوس الاسلامية والجزء الآخر إلى طقوس ما قبل الإسلام، تتوحد في نفس التطبيقات والممارسات وتنبثق عن نفس السيرورة الطقوسية . و في الحالتين معاً تتلاقى سنوياً جماعات في تاريخ محدد بمقربة من ضريح الولي المساند لتشريفه وتقديم الهدايا والهبات (زيارة) والذبائح (تغرسي). وكل ما قدم من قرابين يسمى " زيارة " أو " صدقات " ([1]) عندما يتعلق الأمر بالشعير والذرة . " لجوامع " فيما يخص الزبدة،و" تغرسي " بالنسبة إلى الماشية .
إن الزيارات والهدايا القربانية كلها من منتوجات الأرض والماشية والعناء،وحتى النقود تدخل ضمن الهدايا في وقت الطقوس الشفوية أو توضع في صندوق الولي.وسواء تعلق الأمر بجماعات أو أفراد ،فالكل يضحي أساساً بالشعير،الذرة،الزبدة والماشية .ومن هذا المنطلق يتبين أن طبيعة هذه القرابين تبرز العلاقة الحميمة بين الطقس الذي تندرج في إطاره،والنظام الزراعي والفلاحي الذي يحدد النية والمبتغى من ورائها،ويمكننا إذن وصفها بكونها قرابين استهلالية وطلائعية. و يستخلص الشعير المهدى للأولياء مباشرة بعد عملية التذرية رغم أن المحصول مايزال في الرحبة .إنها أول وحدة للقياس،و أول ' عبرة ' (حوالي 13 أو 15 كلغ) توضع جانبا للأولياء أثناء عملية كيل المحصول (حسن رشيق 44 :1986) وتوزع هذه الكمية بدقة على مختلف الأولياء المعترف بهم من لدن الفرد وجماعته،وفي الغالب تقسم إلى ثمانية أقساط موجهة إلى ثمانية أولياء مختلفين .
الزبدة المهداة تسمى " لجمع " وهي كمية الزبدة المستخلصة بعد أول معالجة لحليب البقرة في إنتاجها الأول (لمخيض الأول) (تسندوت تمازوارت). وعبارة " لجمع " تطلق أيضا على الزبدة المستخلصة يوم الجمعة . ونظن أن كمية الزبدة هاته كانت محرمة،

[1]- ج . سيرفيي (95 :1986) يقرب هذه الكلمة من صداق ،المقدم لوالدي العروسة والمكون غالبا من مواد غذائية.

ولذا تخصص كقربان.وقد كان (ويسترمارك) يرى أنه حتى وإن لم يكن ينظر إلى البقرة كحيوان مقدس،فهي على الأقل تنتج مادة ذات بركة عظيمة : الحليب...وتوجد أيضا البركة في الزبدة (أ . ويسترمارك 133 :1935)،وضمن نفس هذا السياق يزعم حراس ضريح إمي زهرة أن أهل تفنوت (قبيلة متواجدة في شرق غيغاية) كانوا يقدمون بالإضافة إلى الزبدة، أول عجل للبقرة التي تكون تحت رعاية الولية. فهل يمكن القول إذن أن الطلائع الحيوانية أيضا كانت تقدم كهدايا قربانية ؟
وإذا كانت القرابين الحيوانية تشترى إما بشكل جماعي من طرف السكان أو تهدى من طرف أرباب الماشية (باب ن أولي) فإن الدجاج يقدم من طرف النساء .

3-2-2- أصناف الأضحيات

يمكن أن تقسم الأضحيات المخصصة للاحتفاليات الطقوسية إلى ثلاثة أنواع:
1- الأضحيات المتعاقد عليها وذات الصبغة المفروضة
2- الأضحيات الأحادية الجانب وذات الصبغة التطوعية
3- الأضحيات " الناتجة عن تملك الماشية" (أولي)

1- ففي الصنف الأول نجد " الزيارات " و " تغرسي " الخاصة بالمجموعة كصفة . فكافة " تكات " الجماعة تساهم في اقتناء الأضحيات الحيوانية،والكل يخرج الحبوب أو الطحين والزبدة الواجبة للولي ،إذ أن كل " تكات " تخصص جزءا من منتوجها النباتي والحيواني السنوي لتقديمه هبة للمعروف أو للموسم،وبالنتيجة ومن خلال إسهام مختلف الوحدات المكونة لها تسدد الجماعة ما بعاتقها تجاه وليها وحاميها ،فبالتأويل الديني يمكن شرح الخاصية الواجبة لهذه الضرائب بالعهد الأولي الذي وحد في العصور القديمة الولي بالجماعة .وما إقامة المعروف سوى طقس يبرز كنتيجة لهذه التعاقدات ([1])

2- يوجد ضمن هذه الأشياء القربانية وخلال هذه الاحتفاليات الطقوسية دجاج وبيض وزبدة وشمع ... يقدم من طرف النساء على شكل فردي. وعكس القرابين الأولى، فهذه الهبات أحادية الجانب وغير مشروطة . وبنفس الطريقة يقدم أشخاص للحضور عند مرحلة الصلوات والأدعية والتضرعات السكر والتمر والحلويات والنقود طالبين الدعاء ، على أن هذه القرابين تدخل في رأس مال المعروف وتستهلك مباشرة (البسكويت والتمر مثلا) أو تباع بالمزاد العلني وتزود صندوق " المعروف " بالمال .
تقدم هذه القرابين لأغراض شخصية وتصاحبها أمنيات أصحابها،فصاحب القربان يخبر الجماعة بطلبه (الذي يبقى سرا) ويقرنه بهبة يقدمها للولي عبر الجماعة التي تشارك في الدعاء له ،فالقصد من القرابين يكون أكثر وضوحا عندما يقوم أصحابها بإشهار قطعة سكر أو قماش أو إناء مليئ بالماء يمر به أمام المشاركين الذي ينفخون فيه بالتتالي .وكل شيء يمر وكأن مقدم الهبة يريد إستمالة طاقة الجماعة المعبر عنها في الصلاة الجماعية أو في نفسها .

---
[1]- في حكاية سيدي فارس (فصل 6)تقدم المجموعات والأفراد طلباتها وتعد بدفع ضمانات إذا تحققت أمنياتها والهدايا هي عشور حيوانية ونباتية تهدى مدى الحياة .وقد قام جاك بيرك بتقديم مخطوط من أحد العقود تعهدت فيه قبيلة من الأطلس الكبير بدفع الشعير والزيت والزبدة كخدمة وشروط للولي .

3- في كل سنة يقدم كل واحد من أولئك الذين يمتلكون قطعاناً مهمة من الغنم والماعز (باب ن أولي) جديا في كل سنة،فبعد انجاب الخرفان والجداء،وفي كل قطيع يعين رأس مخصص لهذا أوذاك "المعروف" .ويعتبر هذا القربان بالمناسبة من بين عدة واجبات على الكساب أن يؤديها كي لا يرى قطيعه مصابا بأي أذى . لأن القيام بهذه الواجبات القربانية يعود بالنفع على القطيع ويضمن له الازدهار والخصوبة ([1])

3-2-3- أنماط تلف وتحويل القرابين :

إن القرابين ،كما يشير إلى ذلك الإسم نفسه تتلف أو تتحول خلال الاحتفالات الطقوسية. فالأضحيات الحيوانية المسماة تغرسيو (مفردها تغرسي) تذبح وتسلخ وتقطع إلى أجزاء . واللحم إما يؤكل حينها ،أويوزع أو يباع بالمزاد العلني .ويخضع كل طقس لنمط واحد أونمطين أوكل أنماط التلف السالفة الذكر. وغالبا ما تباع الكرشة والرؤوس والجلود والقوائم بالمزاد إلا في احتفالية معروف إمي تاعزة، حيث تكون وجبة جماعية ،وأحيانا يؤخذ الجزء الكبير من لحم الأضحيات من طرف الساهرين على الضريح أو من ينتسبون إلى الولي ،ففي موسم سيدي فارس تستقبل سلالات الولي الزوار وتستضيفهم في بيوتها،لكنها تغذيهم باللحوم التي قدموها قربانا . أما في حالة " تغرسى نلعضا"،فالشاة المذبوحة تقسم إلى جزأين:الجزء الأول يوزع على عدد تكات المساهمة ،كما يخصص

1- نقدم هنا مثلا من " تسكيفت" ،" إمزكاتن " و" أسوكفاد"

تسكيفت: المرأة التي لها الحق في جدي بعد الوضع, وإن كان بالإمكان في عجل . ويؤكد المخبرون أن هذا القربان المقدم للمرأة مخالف لحفل العقيقة التي تقيمه الأسرة في حالة ازدياد مولود ولد . فالمرأة تتمتع بالذبيحة كلها لوحدها لتسترجع الدم المفقود بعد الولادة ، وإذا هي دعت أهلها يمكنهم الأكل من لحم هذه الهدية رغم أنها غير ملزمة بذلك ،وإذا أخل صاحب القطيع بهذا العرف فسيتعرض قطيعه إلى الأذى . وتولي زوجة الكساب أهمية كبرى لهذا التصرف ،وتشجع بعض الأمهات أولادهن على الدفاع عن أنفسهم بالقول " إني لم آكل ذراعيك بمناسبة تسكيفت" لذا فإن عدم الوفاء بهذا القربان يمكن أن يؤثر أيضا عن الخلفة .

- امزكاتن : نتذكر في شهر ماي من كل سنة عودة قطعان الغنم من السهول . فيقوم حفظة القران بالدواوير بتنظيم جولة لجمع نوع خاص من القربان يسمى إمزكاتن . يتوزعون على مجموعات صغير مكونة من 3 إلى أربعة فقهاء (talba) يرافقهم أحيانا (إمحضارن) تلاميذتهم فيتجولون على الزريبات مبكرا قبل خروج القطيع ،وأمام الزريبة يقرؤون القران ليأتي صاحب الزريبة إن كان سخيا ويرحب بهم ويهدي إليهم رأسا :عنزة ،أونعجة أو خروف حسب طاقته ، فيتوقف الفقهاء حينها عن القراءة ويشرعون في الدعاء له (fatha) طالبين له ازدهار ماشيته والخير له ولأهله ثم ينتقلون إلى الكساب الموالي . وبعد الجولة تذبح شاة على باب مسجد القبيلة لإقامة وجبة ، فيقضى الفقهاء نهارهم في ترتيل القران وفي الدعاء مع أصحاب القطعان الذين قدموا الهدايا . وتوزع باقي الشياه المحصل عليها ما بين الفقهاء .

- إسوكفاد: هي ظاهرة يقوم فيها أرباب الأسر الذين لا يملكون قطيعا باللجوء الى أرباب القطعان في نفس القبيلة لتزويدهم ب إسوكفاد . ومعنى هذا أن العملية تتطلب أن يمنح الكساب مجانا رأسا أو رأسين من قطيعه للمعوز ليمكنه من تكوين قطيعه الخاص . وإسوكفاد في هذه الحال هي البذرة . وطبعا لم نصل الى وجود مؤسسة خاصة بهذه الظاهرة والسؤال عنها كان محرجا . لكنها في الماضي لعبت دورا في انتشار الماشية وساهمت في تقليص التفاوتات. إن أسكوفد هي تلك المسألة التي لا أهمية لها والتي يمكن التخلي عنها بسهولة دون ندم . فمثلا يمكن أن يكون ذلك الطفل الذي تركته أمه لأبيه عند طلاقها وترجع للعيش في قبيلتها ، فيقال عنها أنها تركت أسكوفاد في دوار مطلقها ، كما أن الشاه الممنوحة لأحد ليكون قطيعه تسمى إسوكفاد ،إذن الأصل في أسكوفد هي تلك الروابط المتخلى عنها في الخلفة أو في جزء من الماشية دون أن تكون هناك نية بالقربان.

نصيب للأجانب والأرامل والأسر التي لم تصل إلى مرتبة تكات ، خصوصا مما تبقى بعد القسمة ويقال عنه " أوماكور "، والجزء الثاني الزائد عن الكرش والجلود ورؤوس الأضحيات والدجاج والبيض والطحين " يشترى "من جديد من طرف أرباب الأسر خلال مرحلة المزايدة .ومن ثم فالقرابين النباتية أوالحيوانية إما أنها تستهلك حينها أوتخضع لعملية الشراء من جديد . لكن الطحين المقدم في " تغرسى نلعضا " يسترجع عند المزايدة ،أما طحين طقس " إمي تاعزة " فإنه يتحول إلى خبز يوزع ويستهلك من طرف الحاضرين يوم الاحتفال كما هو الشأن بالنسبة إلى الزبدة المهداة لهذه الولية،حيث أنها تستعمل لطهي اللحوم ،أما في الإحتفال الطقوسي لإفتتاح موسم الحرث بآيت ميزان،فإن الزبدة والبيض تباع بالمزايدة .ويصبح الإستهلاك أحد أنماط تلف القرابين وتكون تارة جماعية، و تارة أخرى فردية ،وفي بعض الحالات سرية،وفي أخرى عمومية.وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى أن اللحم الذي يكون موضوع وجبة جماعية إبان معروف إمي زهرة يخضع مع الأسف للإنتقائية، مما يشكك في خاصية عمومية هذه الوجبة . أما اللحم في حفلة " تغرسي نلعضا " سواء ذلك الذي أوجبته القسمة أو المشتري يستهلك عن آخره من طرف تكات (الأسر) الجماعة داخل بيوتها . وهو تقريباً نفس نمط اللحم المهدى بسيدي فارس ،والذي يتم استهلاكه من طرف الزوار ومضيفيهم .و في الواقع فإن المنتوجات النباتية هي التي تستهلك بشكل جماعي أكثر يوم الاحتفال،فالثمر والذرة المشوية والخبز والجوز ،أشياء توزع على الزوار الذين يأكلون منها في مكان الاحتفال و يحتفظون بالباقي كـ"باروك " لأفراد أسرهم الذين مكثوا بالبيوت .

يفيد كل شيء، إذن،بأن هذه القرابين تؤول إجمالا إلى الناس،أما (الأولياء) فيكفيهم الدم، كما يقول المفسر. فقد سبق أن تطرقنا إلى ما يسمى ب " إكورامن "،أي أهل السلالة المنحدرة من سيدي فارس والذين يستحوذون على الهدايا والهبات ويقدمون للزوار البركة على شكل وجبة غذائية ،أما الأولياء الآخرون فيتلقون الدم،ويوزع اللحم أو يؤكل كوجبة قربانية،كما يأخذ حراس الضريح نصيبهم.فخلال حفل معروف فصل الخريف، وعند اقتسام هياكل الأضحيات المقدمة بين أعضاء المذهب الطقوسي ،تقوم الجماعة بإحصاء سنوي لأسرها.الشيء الذي يؤدي إلى الاعتراف بحقوقها في المواطنة .ومن لم يعترف به كتكات يتلقى البقايا وليس نصيباً كاملا من القسمة الأولية .أما استهلاك القرابين (لحم ،ذرة مشوية ،خبز ،جوز) فهو من باب التعبير عن التعاقد الترابطي (حيث يتم تقاسم المواد الغذائية والملح) الذي يجمع أفراد الجماعة فيما بينهم من جهة ، وبوليهم من جهة أخرى، في الأوقات الحرجة من السنة (ج. سيرفيي 95 :1985) . وتعتبر الصلوات والأدعية التي تقام خلال هذه الاحتفاليات برهانا على النوايا. ففي إمي تاعزة، سنة 1990 كانت النية المتوخاة والهدف المنشود هو ازدهار الجماعة وخصوبة القطيع ،وطرد الشر الذي يمكن أن يلحق الزراعة والماشية والإنسان . والمزاد العلني الذي أسس لنظام البيع بالدين ،يزود ميزانية هذه الطقوس ويخلق تحفيزاً لدى أعضاء الجماعة، كما أنه يشجع على المزايدة، طالما أن الدفع لايتم إلا في السنة الموالية .لكن هذه التظاهرات الجماعية لم تسلم من مغبات الزمن .فهي تتدنى أوتأخذ أبعاداً واسعة وتصبح موسمية،أي أن الاحتفال الطقوسي يصاحب بمعرض وسوق ارتجالي، وكذا بأفراح وتسليات جماعية ،تجلب فضوليين وسياح يختلطون مع الخدام التقليديين .وآنذاك يكتسي الموسم صبغة حفل ،إنه "

أموكار " الذي لا يبقى وفياً لدلالته([1])،ذلك المكان الخاص باللقاءات السنوية سابقا،وأكبر سوق جهوي يتخصص أحياناً في بيع وشراء بهائم الجر. وقد كانت وظيفتها الاقتصادية جد بارزة،مما يشرح المراقبة التي كانت توليها سلالات الولي لها، وكذا التأطير الذي تقوم به السلطات العمومية ،ففي هذه المواسم يرتاح الناس للازدحام وكل واحد يأتي بنية معينة.وحتى السلطات المحلية تكون حاضرة.وهكذا التصقت هذه الإضافات بطقوس عتيقة .فعلى سبيل المثال،نجد أن الرقصات (أحواش) المقدمة من طرف رجال وشابات " أرمد " بمناسبة موسم سيدي شمهروش المقام في العشرية الأخيرة من شهر غشت ،كانت تقام لتسلية أعضاء السلطة أيام الحماية،بيد أنها أصبحت اليوم احتفالا رسميا طقوسيا. سوف نرى في هذا الحفل" معروفاً متحضراً "،طموحاً في التحول إلى " أموكار " أو " موسم " كما تشجع ذلك الدولة في السنين الأخيرة . فبالمقارنة مع المعروف العتيق ، تبقى المواسم وتستمر في تجنيد جماهير كبيرة . فالإنعكاس العتيق المرتبط بالطقوس ذات النزعة الطبيعية يجد نفسه مزاحماً ببعض الحساسيات التي تنمو عند الأجيال الجديدة المنبهرة برموز الحداثة،لكن وبالرغم من ذلك ،فخلال الموسم يحذو كل المشاركين الشباب إحساس مزدوج مشوب بالخشية الداخلية وبالجرأة السطحية ،فهم يهزؤون من ممارسات آبائهم، وفي الوقت ذاته يعتقدون بعمق أن الكائنات المقدسة مازالت ذات فعالية. ناهيك أن هذه المواسم لم تجرد من مبرر وجودها الأصلي :تلك الهبات النباتية والحيوانية ،وتوزيع واستهلاك المواد الغذائية وبالتالي تواصل عقد الحماية .وعلى هذا المستوى وزيادة على الانشغالات التقليدية (فلاحة وماشية) فالولي سيد الموسم مطالب بإرضاء طلبات أخرى خاصة بأشكال جديدة للنمو الاجتماعي مثل الشغل والتجارة والمعمار والنقل ... وهذه الإشارات الحداثية " تباع" رمزيا عند الاحتفال .وإذن يبقى مستقبل الموسم رهينا بهذه التغيرات الشكلية الخاصة بالمحتوى والنية في الطقوسيات العتيقة ، أما طقوس " المعروف " و " تغرسي " فقد بقيت على حالها تمارس داخليا بين أفراد "الجماعات " رغم أن بعض الدواوير أهملت هذه الطقوسيات ولم تعد تساهم في ميزانيتها. وأحيانا نجد أن النساء هن اللواتي يعدنها (حسن رشيق 1986) لكن الآن،وبالرغم من بقائها في بعض الجماعات،فإن احتفاليات الأولياء لم تعد لها تلك الحيوية المألوفة والتي أصبح المساهمون فيها ينعون اختفاءها التدريجي([2])،فقد أشرنا إلى عياء بعض الرجال وتخليهم عن القيام بالشعائر،و إلى الخسارة الجماعية والمعتدلة للإيمان بها تحت تأثير إصلاح ديني من النوع غير النظامي.وبشكل متناقض،وبالرغم من أن السكان يشتكون من قساوة الزمن،ومن أن مردود الأراضي والماشية لم يعد يكفي حتى لتغذية ساكنة تتقوى يوما بعد يوم،فإن أغلبية " لجماعت" مازالت مستمرة في تقديم الهدايا والهبات للأضرحة وتحتفل بالطقوس مهما كلفها ذلك ولو بأبخس ما يمكن ، لذا فإن القواعد المنظمة أصبحت سلسلة،حيث أن هناك دائما أصواتاً ترتفع لنقد مرحلة من الطقس : فالطواف بالأضحيات قبل ذبحها لم يعد ضروريا في معروف إمي زهرة من طرف آيت تخسنت.ومن جهتهم، فوفود الجماعات

---

[1] ـ كلمة (أمكوكار ج .إمكاكيرن) موكار هي شكل أمازيغي لفعل ن-موكير (يتلاقى) (أنظر أ .عاريف . ب باسكون .م .طورى .فان دير وستن 145 :1984) , من بين أكبر " أموكار " هو المسمى سيدي أحمد أوموسى في منطقة سوس جنوب المغرب – هذا الموسم يذكر بالتظاهرات التجارية القديمة للبلدان الصحراوية ،ويظهر أن حيوية جديدة أحيت هذا الموسم وأهدافه الروحية .

[2] ـ أثناء مشاهدة معروف إمي تاعزة (أكتوبر 1990) سمعت مرارا بعض ممثلي آيت تاحسانت يتأسفون على الأزمنة الزاهية لهذا المعروف وغزارة المساهمين وكلهم أجمعوا على هذا الانقلاب في العادات كعلامة على تحول الزمن .

تتقلص إلى أقصى حد ([1])،وقد أحس المحافظون بالتغيير وأصبحوا يدينونه بقولهم:(تبدال لوقت) بمعنى تغير الزمن،فقد كانوا يحبون تلك اللحظات التي ليست ببعيدة ،حيث كان احتفال " المعروف "في إمي زهرة يعرف توافداً كبيراً للمخلصين الذين استمروا في الوفاء بما كانوا عليه وكأنه أمر إلزامي .لكن للأسف بدأ النفور يعم،وحتى حراس الأضرحة لحقهم الضرر،كما لحق كل من كان يسهر على هذه العادات الطقوسية ولو بدفع جزء من موارده مهما كان مصدرها،بعدما أصبحت تتجه نحول الأفول .

الجزء الثاني
التنظيم الرعوي في النجود العليا

مقدمة

في الجزء الأول من هذا العمل ،تم تقديم الحياة الرعوية أساساً في جانبها الإستقراري، لأنها تمارس في الأودية وقرب السكن الرئيسي للكساب،وأيضا على مقربة من الأراضي المزروعة .أما في هذا الجزء فسوف تقدم الحياة الرعوية في جانبها " الترحالي" في المراعي المرتفعة. وبصفتهم مربيين للماشية فإن أهل غيغايةكلهم رحل،والإنتجاع عندهم جد منظم، ففي كل صيف يرحل جل السكان الكسابين إلى مراعي مرتفعة تسمى أكدال أوكايمدن.إنها مراعي جماعية تستغل في آن واحد من طرف غيغاية وأهل أوريكا . وممارسة الإنتجاع عادة مشتركة عند أمازيغ الأطلس الكبير،ف (ج .دريش) كان قد رسم خريطة لكل مراعي النجود العليا للجهة الوسطى للأطلس الكبير .وقد أورد أن المراعي الجبلية تكثر بخصوصها المنافسة بين القبائل ،الشيء الذي أوجب نظاماً جماعياً لاستغلالها . لذا ظلت هذه المراعي تحت إشراف ولي محلي،ممثل في ذريته التى تحظى باستقبال الهدايا والقرابين من طرف العائلات وأهالي القرى سنويا .وهذه المجالات الإنتجاعية تمثل أماكن لحياة جماعية،قانونية و دينية.وقد أشار المؤلف إلى ثمانية مراعي جماعية جد مشهورة،ومن بينها أكدال أوكايمدن الخاص بالرعاة ،موضوع بحثنا،و من جهته وصف جاك بيرك مرعى " تيشكا " من عدة جوانب تشير إلى الممارسات التي سنتطرق إليها في المواضيع الآتية:

- افتتاح المرعى بإقامة حفلة ما بين القبائل ينظمها إعزابن.
- إشراف ولي .
- قداسة الأماكن وإقامة الشعائر .
- أهمية الدين المؤثر في التنظيم الاجتماعي ،في القانون ،وفي نقل حياة السهول إلى المراعي .

---

[1] - طقوس (إقدمن) القدماء أصبحت ممقوتة حتى من طرف المسنين أنفسهم غير أن طقس صاحب الجلود الممارس من طرف الشباب أصبح محبوبا ومدافعا عنه رغم اعتراض الكبار فبالنسبة للشباب ما هي إلاتسليات .

فلماذا إذن تمنح الأهمية لهذه اللوحة الخاصة بالحياة الرعوية عند غيغاية؟
إن الإنتجاع في حذ ذاته شكل رعوي فريد ومزدوج :الإنتجاع الشتوي بالسهول والصيفي بالنجود العليا ،وحسب فرضية ذكرت فيما سبق ،يظهر أن الإنتجاع بالسهول لم يعد كما كان سابقا،حيث كانت أهمية كبيرة،وشكل أحد الدوافع التي كانت وراء تفضيل الجبل على السهل.فقد انحلت شيئاما ميكانزمات المراقبة تحت ضغط عوامل سياسية مؤدية بذلك إلى تقلص عملية الإنتجاع ([1]).فيما بقي الإنتجاع الصيفي إلى مراعي المرتفعات ممارسة حافظ عليها سكان الأودية التي ترتبط أهميتها بأهمية وشساعة المراعي.وكيفما كان الحال فإن البعض من سكان الأودية يرحل إلى مكان آخر للإقامة يسمى "لعزيب " مشكلين لفترة معينة "مجتمعا رعويا " بتنظيماته المجتمعية،بنظامه القانوني ،وبشعائره .وهي المسألة التي وفرت لنا الفرصة لدراسة الحياة الرعوية لقاطني الأطلس الكبير .هكذا إذن ،تبقى حياة الفلاحين موزعة حسب الفصول على فضاءين كما يذكر بذلك مارسيل موس متحدثا عن التقلبات الفصلية عند " الإسكيمو"،لذا فالبنية الاجتماعية العامة لهذا المجتمع ونظامه القانوني والزراعي ستتغير حسب الفصول . وبشكل عام يمكننا القول بأن :
- الجماعة تنشطر والعلاقات الاجتماعية تتقوى (الفصل 5)
- يشرف على العلاقة القانونية للمجال الرعوي رمزياً الولي ،وبالتالي يظهر حق الجماعات والأفراد متأثراً بما هو ديني (فصل 6)
- يحتفى بالشعائر والمعتقدات المرتبطة بالتنظيم الرعوي وتدبير المراعي إما جماعيا أوفرديا،فالشعائر الرعوية تؤكد على أنواع كثيرة من الترابط :ما بين الجماعة /الأرض/ الولي،بين الشعائر/النشاط الرعوى /التنظيم العائلي.وستظهر لنا دراسة بعض الطقوس في هذا المنحى أن هذه الشعائر والعبادات لها أهمية في الترتيب الاجتماعي(الفصل 7 و8)، فالترحال ستتم معالجته من خلال علاقاته مع مؤسسة أكدال،الشيء الذي يفرض علينا وصف هذه المؤسسة، أي النظام السائد في أوكايمدن واستخراج مختلف الميكانزمات التي تثبت هذا النظام.وسيتم هذا الوصف من منظور ديناميكي يأخذ بعين الاعتبار مختلف عوامل التغيير التي بدورها تعتبر منبثقة عن عدة مستويات تلامس في الحقيقة العناصر الأساسية لهذا النظام :

- انهيار الأولياء
- انهيار الطقوسيات رغم توليها من طرف النساء بصفتهن خير من يحافظ عليها ويجعلها تستمر،فمن صبغتها العمومية أصبحت الطقوس تقام في السر وخاصيتها الرجالية أصبحت نسائية
- بالموازاة مع عوامل تماسك الجماعة ،برزت استراتيجيات فردية ينظر إليها كأنها انحرافات أو خروقات للنظام بالنسبة للعرف الجماعي،ولو أنها لا توحي بالإتجاهات

[1]– أشار بول بسكون (162 :1977) إلى الخطوط العريضة لتاريخ علاقة سكان الجبل بالسهل ،بتقسيمها إلى مرحلتيين أساسيتين في نمو النوع الحياتي الجبلي في منحدرات الحوز الذي يسمح بالسيطرة على منحدر غيغاية. فقبل تأسيس مراكش وتركيز السلطة في السهل كان التكامل العمودي سائدا في الاقتصاد الجبلي المرتكز على الرعي ،وبعد إقامة سلطة مركزية بالسهل من طرف السلطة تم وضع تجهيزات مائية منذ عصر السعديين (دولة حكمت المغرب من 1554 إلى 1659م (ح. طيراس, تاريخ المغرب1952),فقد تم نزع مجالات " أزغار " من سكان الجبل،فالأراضي كانت مستغلة بالزراعات في الشتاء وفي الربيع, مما أعاق الترحال ولم يعد يمارس كما في السابق

المستقبلية.فالتفاوتات والإنشقاقات القائمة بين الجماعات العرقية تصاحبها انشقاقات وتفاوتات أخرى في المصالح الفردية التي حلت مكانها أكثر فأكثر .

•

الفصل الخامس
التنظيم الاجتماعي للمنتجعين

سيعالج هذا الفصل الذي سوف نخصصه للتنظيم الاجتماعي خلال الإنتجاع،بعض البنيات والمؤسسات عند الكسابين في غيغاية خلال إقامتهم في المراعي الجماعية بأكدال أوكايمدن ([1])،وفي حالة الترحال،فأكدال هي مؤسسة تقليدية يمكن اعتبارها كشكل من أشكال التدبير الجماعي للمراعي المنتشرة عند مربي الماشية في الأطلس الكبير عامة . ففي هذه الجهة من الأطلس تجدر الإشارة إلى أن هذه المؤسسة قد صمدت في وجه كل شوائب الزمن وبقيت عنصر نجاح فيما يخص التنظيم الرعوي(ع حمودي،ج .جيل ،م . مهدي 1986) والأسباب هي في آن واحد سوسياسية ،قانونية ودينية وسنوضح من خلال هذا الفصل أن فكرة أنماط التنظيم عند الرحل- المنتجعين تضمن ولو جزئيا نجاح نظام الأكدال .وسنحاول إبراز القوى الاجتماعية التي تفرض بطريقة غير مباشرة احترام القوانين والأعراف المقترحة جماعيا،وطريقة استعمال المرعى أوبمعنى آخر الجوانب الاجتماعية للنظام العام الذي مكن من جدية تبني البنية النظامية ودوامها.وللإشارة إلى التفاعل المندمج للبنية والمؤسسات سنستعير الدلالات التي تتيحها مفاهيم (رادكليف

---

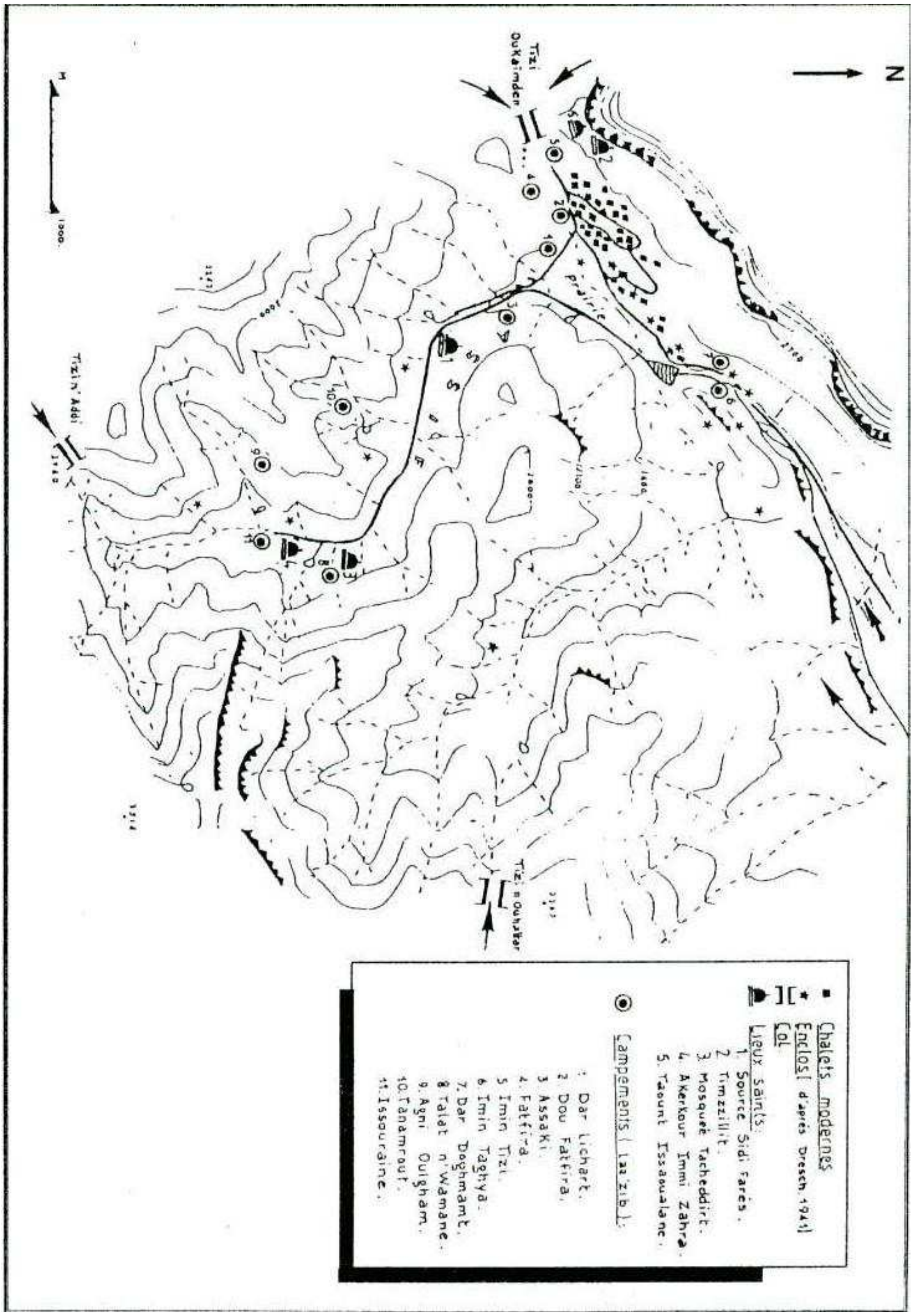
[1]- أكدال هو أولاً, أحد الموارد العشبية المستغلة من طرف الكسابين في منطقة (غيغاية –كوندافة –تفنوت –أوريكا -) لتغدية الماشية . وهذا عرض شيق ل "كلمات وأشياء أمازيغية " لاحتواء الموضوع وأهمه : بالنسبة ل " إ. لاووست " أكدال يعنى: " مرعى" و" أوكدال " يعني: " مرج أو مرعى خاص على جوانب الوادي ومحاط بسياج من حجر يدعى تدرسان وزرو " . وبشكل عام أكدال وأكودال كلها مراعي أي أراضى صالحة لإنتاج العشب اليابس .وعلى سبيل المقارنة فإن إ.لاووست ينبه إلى كلمة " ألما ,ج إلماتن " وهي "مرعى طبيعي لم يحرث أبدا " . وقد ذهب المؤلف في هذا السياق إلى الإشارة إلى وجود فعل أكدال بمعنى أخذ الماشية للرعي في المروج ويرجع إلى " ر. باسى " الذي اشتق من نفس القاعدة كلمة " أجدلو" " مستودع " و لاووست يختم بقوله " من الواضح أن الكلمة تحتوي على فكرة السياج وعلى المنع .
هذه التوضيحات التي قدمها لاووست اقتبسها من قبائل مختلفة من المغرب والجزائر وهو ما يشير، إذا ما استثنينا الاختلافات الصوتية إلى شساعة المساحة الجغرافية التي تمتد وتنتشر بها .
أكدال هو العشب أو المكان المتوفر على العشب وليس أرض زراعية .أما أكدال المتواجدة على جانب الوادي يمكن حرثها لمدة سنة واحدة بعد 15 أو 20 سنة من الاستعمال الرعوى وهي تقنية تعيد إلى الأرض حيويتها كما أن أرضا غير قابلة للحرث ومتوفرة على العشب ليست بالضرورة أكدال لآن هذا العشب يجب أن يحتفظ به .
هناك إذن شيئان هامان لا يجب نسيانهما :المرج (المرعى) والمنع . وفي المنحدر الجنوبي للأطلس الكبير وفي قبيلة إركيتا ، فعل أكدال متداول ويعنى منع استعمال الشيء ،أو الدفاع عنه .فهو مرادف لكلمة " حجر" المشتق من الكلمة العربية حجر ، حجرة،وترمز إلى فكرة السياج الحجري للمحافظة على الفضاء أو المكان . غير أن كلمة "حجر مقصودة في معناه الرمزي وليس المادي . وكلمات أكدال وحجر تستعمل في نفس السياق وتشير إلى الوضع تحت المنع والمراقبة المطبقة على أشجار أركان والزيتون قبل حلول موسم جنيها جماعيا . إذن فالمنع والوضع تحت المراقبة وتقعد في رأينا لمعنى أكدال . وهي موازية لفكرة سياج وكما سنرى فهناك نوعان من أكدال : خاص وعمومي وللأكدال أيضا مدلول في المقال الجماعي ل (حمودى ،ج جيل , م مهدي 1986) أما مدلول أكدال عن « دفيد هارت " فتقتصر على أكدال الجماعية ويخفى العناصر الأساسية التي أكدنا عليها, والمدلول الذي قدمه " كريست، وكريك " يبقى أكثر صراحة وجزما وتجديدا عند قوله : " حينما يحل الفصل الذي يسمح فيه بالرعي في الأكدال ينقرص هذا الأكدال "

براون - 1972):" البنية الاجتماعية هي تلك القابلية وتموقع الأفراد والجماعات،فيما بينهم " . أما المؤسسات فهي تلك القواعد القائمة على شكل خاص للحياة الاجتماعية "، فالأفراد والجماعات في الواقع منساقون في شبكة من العلاقات التعاضدية والتعارضية التي تعيد في شكلها العام إنتاج ,(ولو بطريقة بسيطة ومصغرة) البنية الاجتماعية التي سبق وصفها في الفصل الأول من هذا العمل. فكل شيء مأخوذ وكأنه نموذج مصغر لمجتمع غيغاية انعكس في فضاء أكدال .لكن يجب أيضا تعيين حدود تماثل بنيات المخيمات (أي قرى اصطياف المنتجعين)وبنيات الدواوير(قرى المساكن الأصلية)،وسنحاول ابراز الانتساب العرقي ومختلف الولاءات السوسيوسياسية التقليدية التي توحي بمبادئ توضيحية للنظام الاجتماعي في غيغاية و التي تعكس ولو جزئيا تنظيمهم خلال الترحال المتأثر أكثر بتنظيم الأرض ونمط استغلالها،حيث المجال الرعوي للترحال مقسم إلى موقعين للتخييم ،يخصصان لجماعتين مختلفتين من الرحل.فالموقع الأول مخصوص لمن قدم الولاء والبيعة للولي الحامي للمرعى وهو سيدي فارس.والموقع الثاني يخصص لغير المبايعين . ومن ثم فالأمر يتعلق بمبدأ مبنين جديد ذي صفة دينية،حيث يتوجب علينا توضيح ميكانزمات اشتغاله،فالبنية الاجتماعية للرحل -المنتجعين تقوم على تركيب من المبادئ السوسيو سياسية وعلى أخرى دينية،وبالتالي علينا أن نفصل في هذه البنية بين عدة مستويات تراتبية حيث تتمظهر التعارضات والتعاضدات بين جماعات الرحال :المستوى القبلي،ما بين القبلي ومستوى التخييم .و يبقى احترام القواعد الخاصة بالإستغلال الجماعي للمراعي من طرف مختلف الشركاء مسألة لا مندوحة للجميع عنها من أجل حل متفق عليه حسب المستوى المتواجد فيه. فعلى أعلى مستوى متميز بالتعارض بين قبيلتي غيغاية و أوريكا، فإن تقنين المنازعات وحصرها يتم تدبيرهما بقانون من النوع العسكري . فخرق القوانين المعمول بها(تاريخ الحظر أوحق الرعي والسقي..) يفجر مباشرة صراعاً مسلحاً . أما المستويان المتوسط والأدنى فيخضعان لقانون من نوع مدني،حيث يراقب كل واحد الآخر.لكن مستويات التعارض هاته، يمكن أن تتحول في بعض المناسبات إلى تضامن،إذ أن أطراف البنية الاجتماعية المتعارضة بوسعها ولأسباب متعددة أن تصبح متضامنة خصوصا وأن المنافسة السرية لميكانزمات المراقبة والاكراه على احترام القواعد الجماعية يشجعان التعاون فيما بين المنتجعين.وسنبدأ بتقديم الإطار المادي الذي يشكل ركح هذا النشاط الصيفي وهو أوكايمدن،ثم سيناريو افتتاحه للرعي في العاشر من شهر غشت من كل سنة منتقلين بعدها إلى وصف بنية المخيمات مناقشين بذلك المنطق المتحكم في تكوينها،وأخيراً سنتطرق إلى أشكال التعاون القائمة بين الرحال .

1- الإطار المادي

أوكايمدن هي محطة للتزحلق على الثلج جد مشهورة بالمغرب وخارجه (ج. مايي 1951) لكنها قبل كل شيء مرعى جماعي معروف محلياً بإسم " أكدال نوكايمدن " ويتواجد هذا المرعى بالأطلس الكبير الغربي ويبعد جنوبا عن مراكش بخمسة وسبعين كيلو مترا. إنه من النجود العليا ذات 2600 م من الإرتفاع،تحيط به قمم جبلية أهمها:جبل أوكايمدن غربا ،وأنكور في الجنوب الشرقي ويحده شمالا جرف تيزراك .تقدر مساحة هذا النجد

والمنحدرات الجبلية التي تحصره بأكثر من 800 هكتار.والنباتات وإن كانت قليلة بخصوص تنوعها العشبي، فهي كثيرة في بعض المناطق،وقليلة في أخرى إن لم تكن منعدمة كما هو الشأن في منطقة أنكور ففي النجد تنتشر أكدال نظرا لوفرة النباتات العلفية فيه والتي يكثر إنتاجها(توكا نوكدال)مما يوفر عشباً طريا مفضلاً لدى الأبقار. فالمساحات الخضراء الدائمة الرطوبة بحكم تواجدها على مقربة من ساقية أو منبع ماء في ضواحي مساكن الرحل تنتج عشباً غزيراً حسب المواسم.وعلى المنحدرات التي تصلح لرعي الماشية الصغيرة تكثر النباتات الشائكة " إفسكان ".
يقطع أكدال نهر يسمى " أسيف نايت إيران " الذي ينبع من تحت مضيق " تيزي نعدي " وينحدر دون انعراجات كبيرة في مجرى عريض " أسرير " ليصب في سد صغير على حدود أراضي الرعي لقبيلتي أوريكا وغيغاية.ويجف هذا النهر في فصل الصيف ،باستثناء جهته السفلى التي تصب فيها مياه عيون سيدي فارس،ومياه هذه العيون هي التي تمنح أكدال الرطوبة،وبالمناسبة فالمنطقة المحصورة ما بين منبع سيدي فارس والسد هى ما تسمى عند المنتجعين بأكدال .



خريطة رقم 3 :مخيمات غيغاية

إن المعطيات المناخية الدقيقة والمتتبعة بخصوص الأكدال غير متوفرة ([1]) لكن يمكن القول أن متوسط الحرارة في فصل الشتاء(دجنبر يناير وفبراير)تصل إلى 3درجات . و يصل في فصل الصيف إلى 20 درجة حرارية في الظل. أما التساقطات المطرية فتقدر ما بين 500 و600مم سنويا،أغلبها تسقط على شكل ثلوج.

2- بنيات المخيمات،منطق وتاريخ احتلال المجال .

ابتداء من 15 مارس و إلى حدود 10 غشت من التاريخ القيصري ،يمنع استعمال أكدال أوكايمدن،وبمجرد حلول التاسع من شهر غشت، الذي يوافق اليوم السادس عشر من صميم الصيف (صمايم) تشهد حدود أكدال أوكايمدن حشوداً كبيرة للناس والماشية :فكل الكسابين بمختلف أودية غيغاية (وأيضا أودية أوريكا في جهة الأكدال التي يستغلونها) يحضرون موعد الإنتجاع . وعلى مقربة من مختلف الممرات الجبلية " تيزي " المؤدية إلى أكدال (تيزي نعدي، تيزي نتيزراك) يتوقف الرحل- المنتجعون طيلة الليل حتى يتسنى لهم حضور الإفتتاح الرسمي للمرعى في الغد مع طلوع الشمس، ليتوزعوا بعدها على مختلف المخيمات بأكدال ([2])

2-1- التوزيع بين القبلي

يشكل أكدال أوكايمدن بحكم موقعه الارتفاعي نوعا من المدار تحيط به أودية كثيرة،آهلة من طرف الجماعات القروية التابعة لقبائل غيغاية و أوريكا اللتين تراقبان وتستغلان بشكل تشاركي هذا المرعى . فالأكدال مقسم إلى جزأين،كل واحد منهما يخصص لقبيلة،والخط الفاصل يقع على مستوى الممر الجبلي المسمى " تيزي ناووطو " الذي يعني لغوياً الممر الحدودي،المعترف به من طرف جميع الكسابين .ولو أن الحدود ليست منيعة،وإنما لها قيمة تعيينية ،لأن الممارسة تشهد نوعاً من التسامح بخصوص مرور قطعان هذا الطرف إلى مجال الآخر.وعلى كل حال فإن كل قبيلة تراقب حيزاً من الأكدال المجاور والمباشر لأراضيها،حيث أن الأكدال يعتبراً امتداداً للأراضي التابعة للقبيلة .كما أن المنتجعين من كل واد يشغلون الجزء الأكثر قرباً منهم بمخيماتهم وماشيتهم .وهكذا فإنهم يلجون أكدال التابع لهم مباشرة من وديانهم الخاصة،وهذه حالة منتجعي " أوسرتك "،سيدي فارس وإمنان. أويمرون عبر واد مجاور،كما هو الشأن بالنسبة إلى كسابي إفغان وأيت ميزان . وعلى هذا المستوى من الوصف يوضح شكل الأراضي القبلية،وبالتالي العنصر الجغرافي منطق احتلال ومراقبة المجال في أوكايمدن،و لو أن التوضيح يبقى جزئياً.وستبين مورفولوجيا المخيمات بالنهاية عناصر أخرى تماثل هذه الحتمية المجالية .

2-1-1- مخيمات المنتجعين بقبيلة أوريكا

[1] - - يجمع النادي الألباني الفرنسي هذه المعطيات المناخية ولو بطريقة غير منتظمة .

[2] - يمكن الرجوع بخصوص وصف حفلة الإفتتاح بتفاصيلها إلى الفصل السابع, ولو أن هناك بعض التكرار فنرجو من القارئ المعذرة .

يجتمع منتجعو أوريكا في ثلاث مخيمات مختلفة :" لعزيب نتيزى ناووتو " ، " لعزيب تيفركين " و" لعزيب نكار إسافن " ومن بين هذه المخيمات الثلاثة ، نجد أن " لعزيب نتيفركين " الذي يقيم فيه كسابو " أكونس نوانسا " يبقى هو الأضخم،حيث أن التحويطات تتمركز في أعالي " أسيف " الذي منح إسمه للمخيم . ومراعي " أكونس نوانسا " تمتد من ممر أوعطار " تيزى نوعطار " إلى واد إدغم " ثلاث نيدغم " الذي يمثل الحدود الطبيعية مع الجماعات التي تستوطن المنحدرات :آيت عامر،آيت سليمان،آيت لقاق.هكذا إذن نلاحظ أنه بداخل أراضي القبيلة نفسها يخضع المرعى إلى توزيع فيما بين جماعات متباينة،وفي سياقنا هذا ما بين جماعات أعلى وجماعات أدنى الوادي،مع العلم أن أصحاب الأعالي يعترف لهم،نظرياً على الأقل بحقوق التمتع بالرعي أكثر من الأخرين . وعلى سبيل المثال فأهل الوادي لهم الحق في الرعي لمدة 15 يوما فقط ،أما أهل النجود العليا فلهم الحق في البقاء في المكان إلى أن يأتي موسم البرد.كما أنهم يضعون تحت الحماية والمنع أجزاءا من المراعي القريبة من مخيماتهم التي سيستغلونها بشكل استثنائي بعد استنفاذ المرعى الجماعي .

جدول 12: مخيمات أوريكا

مخيمات	عدد التحويطات	دوار الأصل
لعزيب تيزى ناووتو	8 12 12	آيت كمان تيخفيست إكنان
لعزيب تفيركين: لعزيب تفيركين لعزيب كار إسافن	60 14 6 12	أكونس نوانسا آيت عمر آيت سليمان آيت لقاق
لعزيب نيفير مجموع التحويطات	13 137	إباراغان

2-1-2- مخيمات منتجعي غيغاية

تجتمع تحويطات رحل غيغاية في ثلاثة معسكرات وهي: " فتفيرة " ، " إمين تاغية " ،و " إسورين " وكل مخيم موزع إلى مخيمات صغيرة . فمخيم " إمين تاغية " والمخيم

التابع " إمين تيزي " يشكلان البوابات الشرقية والغربية لأكدال أوكايمدن .وجنوبا توجد بوابة أخرى تمنح الولوج إلى المرعى عن طريق المنحدر المسمى " أسيف نايت إيران " الذي يلتقي عموديا مع خط القمة الذي يربط الشرق بالغرب. وفيما يخص المنتجعين فإنهم ينتمون إلى خمسة وعشرين دواراً موزعاً بطريقة غير متساوية على الأودية الخمسة بالقبيلة،ولو أن عدد الدواوير كان مهماً في الماضي. فمنذ حوالي أربعين سنة توقف الكسابون التابعون لقرى أرمد ،إمليل ،وأكرسوال،وكلهم من وادي آيت ميزان عن التردد على أكدال. أما آيت سوكا وتماتيرت فيبعتون بقطعانهم مع بعض الرعاة إلى بعض المخابئ التي مازالوا يحتفظون بها في مخيم " تنمروت " في حين يقيم بعض كسابي " أكرسوال " عند أعمامهم أو أخوالهم في ونسكرا و في تشديرت .

جدول 13 :مخيمات غيغاية

إسم لعزيب	دوار الأصل	عدد التحويطات	السهول
1- مخيم فتفيرة 1-1لعزيب دار ليشر	تيسلي أرك إكيس	01 08 01	إفغان إمنان إمنان
1-2لعزيب دو فتفير	إفغان تيسلي أريغ أمسكرو كليز إمزوغان تديلي تينوغار أكادير	08 08 02 11 10 06 06 02 04	إفغان إفغان أوسرتاك أوسرتاك أوسرتاك أوسرتاك أوسرتاك أوسرتاك أوسرتاك
-1-3لعزيب أساك	أساداخوس تامكيست	02 01	إمنان إمنان
-1-4لعزيب فتفير	أكادير إمزوغان تينوغار تيديلي كليز	02 02 02	أوسرتاك أوسرتاك أوسرتاك أوسرتاك أوسرتاك

	تامكيست ونسكرا إكيس	01 01 04 01 01	إمنان إمنان إمنان
-2-مخيم إمين تيز 2-1لعزيب إمين تيز 2-2لعزيب إمين تا 2-3لعزيب دار دوغمامت	 امزوغان تينوغار تيديلي أكادير تادمامت تامسولت أمارزوازت أكادير فتيزاغت تازالكا	 04 01 02 01 09 02 01 01 02 03	 أوسرتاك أوسرتاك أوسرتاك أوسرتاك سيدي فارس سيدي فارس سيدي فارس سيدي فارس سيدي فارس سيدي فارس

الجدول غير كامل، انظر ص189

إن مخيم " فتفيرة " نسبياً موجود حديثا،حيت أن المخيم الأصلي كان قائماً على منحدر قمة " تزراك " الذي يغلق أكدال أوكايمدن من الجهة الشمالية الغربية . فتاريخيا كان هذا الموقع الجيد مغطى بغابة " أدوغمام "،وكانت سلطات الحماية قد اختارت المكان وخصصته لبناء قرية شتوية وأعلنته فعلا أرضا للمنفعة العامة سنة 1949 (ج . مايي 1951)،مما نتج عنه تغير في مواقع المخيمات الرعوية،والمنتجعون الحاليون مازالوا يتذكرون مواقع المخيمات القديمة :من الغرب إلى الشرق يوجد " إسكان "([1]) نايت إغيل (آيت أوسيرتاك)،إسكان نيمنان(أمسكرو،وأركـ)،إسكان نايت تيسيلي ،ناكورام (عائلة الولي سيدي فارس)،وإسكان نيسمير،ويظهر أن التجميع الجديد للتحويطات قد احترم في مجمله التشكيلة العتيقة للمخيمات،لذا فالمخيم الجديد ل" إمن تاغية " مازال يأوي من كانوا يقيمون في " إسكان نايت إسمير " كما نجد " آيت إغيل " أي المنتجعين القادمين من مختلف قرى وادي " أوسرتك" وسهل إفغان المجتمعين في المخيم الفرعي لـ " فتفيرة "

[1]– إسكان تعني: تحويطة (زريبة)

،حيث نجد من بينهم كسابين من " تامكيست " ، " أساداخوس " و " إكيس " وفدوا حديثاً على المخيم،كل هذه مؤشرات على الطفرات التي همت الشكل القديم لإحتلال المجال الرعوي،وسنتطرق إلى هذا الموضوع على امتداد هذا الفصل .

2-1-3- مؤشرات حول منطق احتلال المجال

بعد تقديم الأسباب الجغرافية لتوضيح شكل تجمع المخيمات ، نشير إلى أن هناك أسباب أخرى جديرة بالمناقشة :من جهة الانتساب العرقي والتحالفات التقليدية،ومن جهة أخرى الولاء الديني .

- **البنية السلالية**
-

إذا كان المخيم هو تراب تابع للقرية، كما رأينا،فإن الانتساب السلالي أيضا مبدأ مبنين يعد مرجعاً في هذا المقام،فبيان التحويطات يبرز فعلا أن "الإخوان" يختارون مواقعهم بعضهم إلى جانب البعض الآخر،ويعيشون في تحويطات متحادة . ففي بعض الحالات تبقى التحويطة (ملكاً) لكل السلالة، يستغلها " المالكون المشتركون " جماعياً بإرسال قطعانهم تحت رعاية حارس أو بعض الحراس أو أحياناً أفراد العائلة،وفي حالات أخرى يذهب الإخوان أو أعمام وأبناء العمومية إلى حد الاحتفاظ بالتحويطة غير مقسمة حتى بعد توزيع باقي الإرث.والتشكيلة أوالهيئة السلالية للتحويطات جد بارزة في " لعزيب إسورين " وفي " أكني أولغام " وفي " تنامروت " كما ليست بغائبة في باقي المخيمات رغم تغيير المواقع الذي شهده تاريخ احتلال مجال أكدال،ويبقى مثال " لعزيب تنامروت " جدير بالذكر في هذا الباب، حيث نجده مستغل من طرف أهل قرية " ونسكرا " وهو موزع بدقة على السلالات الثلاث التابعة للقرية : " إوريكان " ،" آيت الحسين " و " آيت بيهي " . وتشكل تحويطات أية سلالة كانت مخيماً منعزلاً عن باقي مخيمات السلالات الأخرى، وهنا نقف بالخصوص على تأسف شيوخ القرية على هذا الوضع،ويتذكرون بنوستالجيا تلك البنية العمرانية للتحويطات،حيث كانت مساكن مختلف عائلات السلالة تنفتح على حظيرة جماعية كانت تجمع كل ماشية الأسرلأن هذه التحويطات سرعان ما تم تقسيمها،ولكن دون أن تنال من تأثير السلالة على تجمع المنتجعين.

- **اللف ولافوس**
-

كل كسابي مختلف السلالات ينخرطون في تجمعات انتجاعية عريضة،وهذه التجمعات مرتبة حسب أفوس،وهي عشرة :

- أفوس تاشديرت
- أفوس ونسكرا،آيت سوكا ،تلات نشاوت
- أفوس تمكيست –أساداخوس
- أفوس تنوغرين

- أفوس إكيس
- أفوس أمسكرو
- أفوس أركـ
- أفوس نايت إسمير : تادمامت،أكادير ،تازلكة ،فتالة،فتيزاغت
- أفوس نايت أوسيرتاك : تينوغرين، تيدلي ،إمزوغ، كليز، أكادير نتزدوت
- أفوس نايت تيكونكا : تاسيلي ،إفغان ،تيفيرت نوكزير.

وقد نجد في أكدال أوكايمدن التمظهر الجزئي لإفاسن،كما قدمناه في الفصل الأول من هذا العمل . ففي بعض الحالات نموقع أفوس في جزء من الأرض الرعوية،كمخيم فرعي، يشغله أفوس حصراً .أما في حالات أخرى فإننا نجد اثنين أوعدة إفاسن (ج .أفوس) تحتل تشاركيا مخيما أو مخيماً فرعياً،كما هو شأن مربي مخيم " فتفيرة " . وقد يحدث أيضا لأفوس الأصلي أن ينشق إلى إثنين أوثلاثة " تيفاسين " (إسم تصغير لأفوس) وهو شأن " تاشديرت " التابعة لأفوس آيت عيسى،لكنها تتوفر على مخيم فرعي خاص بها . غير أن باقي أهل آيت عيسى وهم ونسكرا،ثلاث نشاوت وآيت سوكا يتعايشون في نفس المخيم الفرعي في تانمروت،ومن جهة أخرى،وإذا نحن قارنا بنية "أفوس" مع بنية اللف ([1]) سيتبين لنا أنه ليس بينهما تشابه تام . لذا فإذا كانت أغلبية " إفاسن " تشارك في " لف " تفاضمت،فإنه ليس ببعيد أن تجد فيما بينهم إفاسن من تزكوت وكذا من آيت عبد الله (حالة أركـ) ونفس الشـيء ينطبق على مخيمات آيت إيران،الشـيء الذي يعقد نظام ترتيب المنتجعين، ففي الواقع هناك من يتعايش في نفس المخيم،لكنهم ليسوا مجبرين على الولاء لنفس اللف،ولا ينتمون أيضا الى نفس " أفوس "عندها يتم تصنيفهم وفق نفس المبدأ الترتيبي،فالإنتماء العرقي والتحالفات التقليدية لم تؤثر كثيراً على تشكيل مخيمات المنتجعين . ما نلاحظه هو ذلك التباين القوي بين العناصر المشكلة للقرى الصيفية وللأنظمة المرجعية التابعة لها،و يبقى اختلاف انتماء المكونات عند كل جماعة ظاهرة عادية كما أوضحنا ذلك فيما سبق،فهذا التنوع في حد ذاته،في نظرنا،هو الذي يقعد للتوازن بين الجماعات ويخدم السلم الاجتماعي الذي أصبح شرطا يسهل الاستغلال الجماعي والسلمي للمراعي،حيث تبقى التحالفات التقليدية كامنة ومستعدة للإعتمال في أي وقت من أوقات الأزمة. ولو من باب التكرار،نقول إن جماعات المنتجعين يمكن أن ترتب حسب منظومات ترتيبية متعددة. فمربو الماشية مهما كانت قريتهم الأصلية أو الوادي القادمين منه، وكيفما كان أفوسهم أو لفهم، فإنهم يعلنون إنتماءهم إلى قبيلة غيغاية ،وأنهم " إغاغاين " ،فعلى هذا المستوى يوجد لديهم إحساس قوي بهذه الهوية،وذلك لسبب : كون خصمهم هو القبيلة المجاورة التي تنازعهم المرعى بأوريكا،ويعبر الحس المشترك عن هذا الوضع من خلال هذه الصيغة المتداولة :(رجل أوريكا " أوريكي " ليس أخوك،يا رجل غيغاية")،ويعبر عنه الالتحام القبلي أمام الأجنبي جليا من خلال هذه الأمثلة .

- **الولاء الديني**

---

[1]- حول انتماء مجموعات الرحل إلى اللف أوأفوس راجع الفصل الأول .

إن تشكيلة المخيمات تفرز اختلافاً نوعياً داخل جماعات مربي الماشية،أصبح يهدد تلك الوحدة المشار إليها على المستوى القبلي،وفي هذا السياق سجلنا أن أكدال أوكايمدن مقسم إلى قسمين مختلفين :المرج أي أكدال بصريح العبارة،حيث المخيمات: فتفيرة ،إمين تيزي،ودار دوغمامت،وأسيف نايت إيران،حيث يتواجد مخيم آيت إمنان ،ومنبع سيدي فارس يحد رمزيا هذين المخيمين .ويعترف منتجعو أكدال بالبيعة إلى الولي المشرف على هذا المرعى، ويقال عنهم خدام الولي " إخدامان نوكورام "،أما منتجعو أسيف فينادى عليهم فقط بآيت إمنان،السبب الذي يجعل كسابي إمنان يتوحدون في مخيمات أكدال، وأهل " أرك وأمسكرو " - قريتين من إمنان- يبايعون سيدي فارس ويخدمونه. نذكر هنا بالقرابين والهدايا التي كانوا يقدمونها في عيد المولد،فسيدي فارس هو وليهم وحاميهم ومساندهم،كما أنه الولي المعتمد لدى كل الذين استقروا بالقسم الخاص بـ" أكدال " .

وتترجم هذه البيعة ببعض الامتيازات التي تعترف لهم بها تقاليد ارتباطهم بالولي فوق المرعى. وهذا الترتيب يبدو متميزاً عن الآخرين،ويندرج بالمناسبة ضمن منطق معمول به عند المنتجعين،حيث يعبر عن الثلاثية :جماعة / أرض / قداسة. ففي هذا السياق،ذكر (دريش) أن كل مراعي مرتفعات الأطلس الكبير توجد تحت إشراف ولي صالح، وهذا مثال من ضمن أمثلة أخرى،يؤكد المكانة المركزية التي يحتلها الأولياء في التنظيم الرعوي . وإذن فإن المراقبة،(و احتلال و كذا استغلال المرعى) تمتح مشروعيتها من هذه العلاقة مع المقدس. فكل النظام الاجتماعي يستند على هذا الاشراف المولوي،لأن الولي هو من يضمن السلم الاجتماعي،و الإستغلال الهادئ للموارد الطبيعية المشتركة .

أما بخصوص الفصل الثاني من هذا القسم فسنعمل من خلاله على تقديم الكيفية التي يؤثر بها المقدس في القانون الرعوي مبينين أن كل منطق لإقامة و احتلال المخيمات هو منطق يستند على ايديولوجيا من النوع الديني ممثلة في الولي والمشتغلة كمميز قوي لهوية الجماعة .

3- إقامة المنتجعين في المخيمات

3-1- المنتجعون

إن مرافقة الكسابين في ترحالهم إلى النجود العليا كانت في الواقع مناسبة شعرنا من خلالها،وكأننا نتتبع حركات القبيلة كلها في حماسها وحيويتها . فأثناء هذه الحركة يمر الرجال بالمكان وبمرورهم هذا يكونون قد طبعوا هذا المجال بتاريخهم وبنظامهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. فالإنتجاع حدث خاص بالأسرة و بالراعي،ففي الحالة الأولى يتعلق الأمر بـ " انتجاع الأسرة " وفي الثانية بـ " انتجاع العزاب " وقد يكون النوع الأول هو الأرجح،فالمنتجعون يفرقون جديا بين الحالتين بتسميتهم للوضعية الأولى " تكاتين " بمعنى عائلات أو أسر،والثانية " إعزابن، م أعزاب " بمعنى أعزب . و هناك تسمية أخرى " إزوفرين م أزوفري " ([1]) وتدعى الأسر المنتجعة أيضا " تكاتين نوكايمدن " أي عائلات أوكايمدن لتمييزهم عن " تكاتين نتمازيرت " أي

[1]ـ أعزاب في اللغة العربية عازب, وهو الشاب الغير المتزوج، أزوفري،كلمة مأخوذة عن " ouvrier" الفرنسية، والتي نتداولها في المغرب من أجل التعبير عن الظرف الذي يعيش فيه من هم خارج الإقتران والزواج .

الأسرالتي بقيت في القرية، أو (الأسر التي بقيت في البلاد " ، ومن لم ينتجع بالعائلة يقال عنه " يان أوفوس " أي يد واحدة ،دلالة على ضعف سواعد العاملين في عائلاتهم ، خصوصا وأن توفر اليد العاملة العائلية يشكل المؤهل الأساسي للإنتجاع لأن الأعمال الزراعية والرعوية،خلال هذه الفترة،تستدعي تجنيد يد عاملة مهمة،وتوزيع الأشغال بين أعضاء كل عائلة.وهكذا،ففي الوقت الذي تقوم فيه الفئة الأولى بالأنشطة الرعوية وتقود الماشية للإنتجاع،وتستقر مؤقتا في الإقامة الثانوية ب " لعزيب "، تبقى الفئة الثانية بالقرية من أجل رعاية وحماية البيت " تيكمي "،وإرسال المواد الغذائية للمنتجعين, وكذا القيام بالأنشطة الزراعية خصوصا سقي حقول الذرة ..

2-3- المخيم

المخيم " لعزيب " هو (القرية الصيفية)،والإقامة الثانوية لسكان غيغاية.إنه تجمع سكني على شكل مجموعة من التحويطات " إسكان،مفردها أسكون "،وكل مخيم أومخيم فرعي يميز بإسم خاص،فتارة يحمل إسماً لمكان (ففتيرة ،تانمروت..)وتارة أخرى يحمل إسماً مرادفاً لإسم الجماعة التي تشغله .وفي الممارسة يستعمل المنتجعون أحد الإسمين أوكلاهما، مثلا: " إسكان نايت تاشديرت " أو " لعزيب نايت تاشديرت "،" لعزيب ن تلات نوامان " .

يتم وضع المخيم بالقرب من نقطة (أو العديد من النقط) المياه للاستعمال المنزلي .وتحوط هذه النقط مساحات خضراء تستعمل كمراعى صغيرة لبقر سكان المخيم لأن إنتاج الحليب والزبدة رهين إلى حد كبير بها،وهذه العوامل الموضوعية هي التي تتحكم في اختيار موقع المخيم الذي يشيد على أرض يمنحها المنتجعون بعداً رمزياً ([1]) تسمى " لوكار " الذي يعتبر اختيار موقعه مسألة ترجع إلى القدماء " إقديمن "،لذلك يرتاح الناس والماشية في هذا المكان.

خاصية فريدة يمتاز بها مرعى أوكايمدن ،تتجلى في كونه لم يخضع لأي تجهيز زراعي ،إذ بقيت الأراضي كما هي مخصصة قسراً للرعى،عكس ما وقع في مناطق أخرى، خاصة وقد تعالت الأصوات منددة بتدني وإتلاف المراعي بعد ادخال الزراعة فيها . فقد بدأت عمليات الزراعة في توسيع المساحات المزروعة في مقابل تضييق وتقليص المساحات الرعوية،لذلك فإن هاته الخاصية تعمل على ديمومة التنظيم الرعوي حول مرعى أوكايمدن .فحول مرتفعات توبقال مثلاً نجد بعض " لعزايب " مجهزة بامتياز: أراضى مؤهلة للزراعة : شرفات بنيت لمقاومة قوة الإنحدار وتقوية المساحات المزروعة ،سواقي للري،فناءات للدرس. الشيء الذي يمنح ل " لعزيب " بالنتيجة مظهراً حقيقياً لقرية مستقرة ،حيث أن الارتفاع والبرودة القاسية في فصل الشتاء،هما العاملان الوحيدان اللذان يحولان دون الإقامة الدائمة للسكان .

---

[1]- " لوكار " يشير الى الأماكن الصالحة للقطعان وهذه التسمية تقترب من عبارة مشابهة معروفة عند الرحل بالمغرب " بلاد مرية " عكس " بلاد موخمة " في الغرب الشرقي " مركد " عند بني مسكين " مري " عند أهل طاطا،والعكس عندهم " موخم " أما آيت تفنوت فيسمونه : " مراود " لتميزه عن " مسوس " .(حمودي محمد 1988)

يرتكز بعض الفلاحين من " تفنوت " في حياتهم كثيراً على تلك الزراعة المرتبطة بالإنتجاع .بيد أن الأمر عند منتجعي أوكايمدن يختلف، فالحلم الزراعي مازال دفينا،نظرا للظروف غير المناسبة،نذكر منها للمثال لا الحصر: الأهمية الاجتماعية لهذا التنقل ، وبالتالي المنافسة بين الجماعات والأفراد،الموقع الإستراتيجي لأوكايمدن الذي أصبح من خلال كونه قرية شتوية، قبلة سياحية للتزحلق على الثلج. ولهذه الأسباب ذاتها، نجد أن السلطة التي تراقب عن قرب تصرف الكسابين ،تقوم بجزر كل من خولت له نفسه أن يخل بالوضع القائم . فإنشاء قرية شتوية ومحطة للتزحلق في بداية الخمسينيات وبعدها تغطيتها بعدة مصالح عمومية (محطة تسيير الماء والكهرباء،الدرك،البريد،إلخ ..) قد ثمن مراعي أوكايمدن، وزاد من قيمتها بشكل عام، و بالخصوص المخيمات المتواجدة في الجهة التي سميناها " أكدال " أو مرج،وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أنه يجري الحديث أيضا حول بناء مدرسة ومستوصف،وبالخصوص فتح طريق ثانوية لربط أوكايمدن بقرية " إمليل " مروراً بوادي إمنان لأن " إمليل " و " أوكايمدن " يكونان فعلا مواطن ازدهار قبيلة غيغاية التي تنتظر منهما الكثير بحكم تواجدها بين هذين القطبين،وتعلق عليهما كل الآمال .

فرضية تنمية قرية أوكايمدن إذن ستشجع الناس لا محالة على استقرارهم (البعض منهم أصبح مقيما بحكم الوظيفة التي يشغلها في أوكايمدن)،وستتحول القرية الشتوية إلى قرية دائمة ، وعلى امتداد كل الفصول.وهذه الاحتمالات تدفع المنتجعين إلى التشبت أكثر بتحويطاتهم وإلى التموقع أكثر من أي وقت مضى،بالمعنى العسكري للعبارة.وهناك علامات مسبقة . ففي مخيمات المرج،تغيرت هندسة التحويطات التي احتفظت بطبيعة الحال بروح التحويطات التي تميز الإنتجاع،وتتجه أكثر فأكثر نحو تقليد ضخم لهندسة منازل النزهة والترفيه التي تميز القرية الشتوية (مجبنات الجبل) فالتحويطات أصبحت تبنى بالمواد الصلبة،بل منها من تستعمل لإيواء مالكيها في فصل الشتاء لأن محطة التزحلق أصبحت توفر عدة فرص للشغل، مما يدفع الناس إلى اقتناء قطع أرضية في منطقة أكدال،كما تؤكد ذلك بعض حالات كسابي " تامكيست " و " إكيس "بحكم الوظائف التي يشغلونها في الخدمات العمومية في أوكايمدن .

3-3 - السكن الخاص بالإنسان

يتوفر الرحل في أكدال أوكايمدن على إقامتين متكاملتين :الأولى أساسية في دوار يدعى " تيكمي " وهو البيت ، والثانية ثانوية تسمى " لعزيب "،وهي تحويطة الإنتجاع،ولعزيب يقابل " تكمي " كشيئين متعارضين أحدهما مؤقت وثانيهما دائم . فالحكمة المحلية تستمد من هذا التناقض التصوري المجازي فلسفة كبيرة للحياة .لذا يقولون أن الحياة في الدنيا كمثل " لعزيب " لا تدوم، أما الآخرة فهي الدار الباقية، الشيء الذي يتناقض والتطور الحالي .

إن مجمل " لعزايب " أو " تحويطات " الإنتجاع مبنية على شكل معماري بدائي مكون من حجر متراكم بعضه فوق البعض الآخر ،مسمنت أحياناً بعجينة ترابية " تلاغت " أو بروث البقر ،قصد ملء التصدعات التي تدخل البرد القارس ليلاً . وبطبعة الحال ،فهذا

القسم يهيأ على هذا الشكل وبهذه العناية للسكن الخاص بالإنسان،حيث أن التحويطات كما سبق الذكر مجزأة إلى قسمين(أو أقسام) لإيواء البشر وأخرى للماشية .ويتكون المأوى البشري من غرفة صغيرة " لبيت "، " تحانوت " أو " تامسريت " . غرفة جد ضيقة طولها متران وعرضها ، كقياس ارتفاعها، متر ونصف . لا يوجد أي حاجز يحجب هذا الفضاء الصغير والحميمي عن أعين الفضوليين،أما الفتحة التي تؤدي إلى داخل بيت الضيوف " تامسريت أو لبيت نقبيلن " فهي جد ضيقة،وعلى من يريد الدخول أن يبذل مجهوداً رياضياً كبيراً كي يتمكن من ذلك،حيث لا وجود بالداخل لأي شيء يمكن اخفاؤه، إنها غرفة إقامة يتم فيها في بعض الأحيان،تخزين العشب يوم وصول الرحل،في إحدى الزوايا،والبعض منه ينشر على الأرضية ويمدد فوقه حصير الأسل،وأحيانا أغطية صوفية من صنع ربة المنزل غالبا،وإذا كسب الزائر ثقتها فإنها تدفيه وتعتني به مزودة إياه بكل القطع الأخرى " جلباب/أحايك " التي تصنعها لأفراد عائلتها،وفي هذا السياق فإن النساء المسنات لا يتوانين بإلقاء اللوم على الشابات اللواتي أهملن هذه الحرفة،بإقتنائهن كل شيء من السوق بسهولة .

أشياء أخرى لها مكان في هذا الملجأ المؤقت: كالمواد الغذائية (سكر،زيت،طحين ،خضر) والملابس المعلقة على خيط يعبر البيت على مستوى العرض،ومسجل أو جهاز راديو ،وكذا فانوس للإضاءة . أحيانا نلاحظ جزء شمعة على حجر،والفانوس هو وسيلة إنارة متحرك يستعمل للتنقلات من وإلى المطبخ أو مأوى الماشية ،سقف الغرفة " أكفاف " مصنوع من قطع خشب مرصصة " تفارسة " تشدها روافد " تيكجدة "،وغالبا ما يكون السقف عبارة عن فروع شجرة يشدها هيكل ويغطيها التراب،فما يهم فقط هو الوقاية من حر الشمس خلال النهار. وقد لاحظنا أيضا أن بعض المتغيرات المعمارية فرضتها طبيعة الأرضية التي شيدت عليها التحويطات،لهذا فكل المغارات والحفر قد رممت وأدخلت عليها تحسينات .بيد أن هذا الخلط أوالدمج يولد سكناً غير عادي،ففي الداخل توجد شروخ " إنوقبا " أو " إفري " تحفر في الصخر وتكدس فيها المواد الغذائية والألبسة . وفي بعض الحالات يحل الصخر محل السقف.وفي حالات أخرى تتطلب الضرورة إضافة ملحق بالملجأ،حيث يبنى بالحجارة ويغطى بسقف من " أفالز " ،نوع من القصب الصلب متراكم بعضه على بعض ،تشده أغصان قوية،ففي المخيمات الكبيرة ب " دو فتفيرة " أصبح سكن بعض الكسابين أكثر تقدماً،حيث يبني بالحجر والإسمنت،والسقوف من الخرسانة أو من الزنك،وتتوفر الغرفة على باب ونافدة .ولنتمم هذا الوصف بقولنا أن الغرفة " لبيت " هي مملكة رب الأسرة " تكات " وزوجته أومن يقوم بالإنتجاع. ففي وقت النوم ينام باقي أعضاء تكات الآخرين كيفما اتفق،وحيثما توفر المكان ،فالصغار يستغلون المطبخ ،والراعي زريبة الماشية . المطبخ " أسديح " ملتصق بالغرفة ويشبهها في هندستها وربما كان أكثر ضيقا،وهو مختلف عنها بلون جدرانه وسقفه مسود بالسخام الآتي من الموقد،" كانون،أنكان أو تكات "،والأشياء التي توجد في المطبخ تترجم لنا عالم الطبخ عند الكسابين في " لعزيب " .

إن الغداء الأساسي هو نوع من عصيدة الذرة أو الشعير،يتم تناولها كل صباح قبل خروج الماشية و تسمى " أسكيف "،تطبخ في قدر ترابي ذي شكل دائري يسمى " تكينت " فتخلط العصيدة بملعقة كبيرة من الخشب " تغنجة،وهي فوق النار،كما تصب ب " تغنجة

" في أقداح من الطين " تمكيلين ج،تمكيلت " وهناك بالمناسبة أواني أخرى " تكينين .ج. تيكنت " مخالفة للأولى من حيث الحجم، وتستعمل لحفظ وتخزين الماء ،الحليب والزبدة .وتوجد أيضا " تكشولت " أخرى دائما معلقة على الجدار ,حيث أن التعامل مع الحليب يتطلب عناية خاصة ،والزبدة التي تستخرج بعد التمخيض أصبحت مادة غذائية ضرورية ، ولو أنها في الحقيقة تستهلك بشح ،ويقدم الخبز أو رغيف الشعير الذي يطهى فوق " أنخدام "،و هو نوع من المقالي الطينية، أو أحيانا خبز القمح المقتنى من بقالات القرية بأوكايمدن مع الشاي والزبدة ،ويشكل " لفضور "،وجبة تؤخذ قبل منتصف النهار. وأحيانا تؤخذ " أركوكو " تلك المادة الغذائية التي تصنع من الشعير المقلي،والتي تخلط وقت الاستهلاك مع الزبدة المذوبة جاهزة من الدوار للأكل،وتكون بمثابة وجبة زاهدة وجد مغذية . أما صحن الكسكس و الطاجين فيستعملان لطهي وجبة العشاء . ومن أجل ربح الوقت يستعمل الغاز السائل لغلي ماء الشاي والقهوة .

لا يتوانى الكهول منهم عن الاحتجاج على كثرة الإصراف والتبذير في التغذية ، فقد تبدل الوقت كثيراً في اعتقادهم، فقديما،كما يقولون،" كنا نقتصر صباحا عند خروج الماشية على " أسكيف " و على " تاكولة " (عصيدة أخرى قوية) تخلط بالزبدة . وكان الرعاة يأخذون معهم " أركوكو " .

أما الشاي والقهوة فقد كان استهلاكهما قليلا جداً ".هكذا إذن أصبحت تكاليف " لعزيب " في نظرهم باهضة،ويضيفون:" أنظر إلى هذه الأجيال الجديدة وماذا تصرف على بناء مساكنها وكأنها ستخلد في " لعزيب " في الوقت الذي كان فيه دائما من حجر متراكم بعضه على بعض،والموقد أيضا كان يتشكل من الحجر " تكات نيزران "، دون إسمنت . هذه الأجيال توقد النار من أول وهلة لتحضير الشاي والطاجين، في حين كنا نقتصر على أكل " أركوكو " لمدة ثلاثة أيام دون إيقاد النار "سنعود إلى هذه الممارسات ودلالاتها في الفصلين السابع والثامن من هذا الجزء .

3-4- السكن الخاص بالحيوان

أهم شيء في السكن الحيواني هو الزريبة المسماة " أسكون،أزريب ،أو روا " المكان الذي يتم فيه إيواء الغنم والماعز،ولهذا الغرض يشيد جدار سميك من الحجر، علوه متر واحد ويبتدئ من إحدى زوايا السكن الخاص بالإنسان،وينتهي في الزاوية الأخرى بعد أن يحيط بمساحة دائرية تختلف مساحتها حسب أهمية القطيع ،والترميمات السنوية للتحويطات تكون فرصة للمالكين لتوسيعها باكتساح بعض الأمتار الإضافية من الفضاء الجماعي،وهناك حجيرة للعجول " تحانوت نيكيزن " تهيأ أحيانا بالقرب من السكن البشري لإيواء عجل أوعجلة للحفاظ عليه أو عليها نظراً لصغر سن هذه العجول التي تربى عن طريق الرجانة ،أما الأبقار فتوضع في حظيرة مسيجة بالأحجار داخل الزريبة نفسها،في حين تبقى البغال والحمير في المرعى إن هي لم تذهب إلى القرية .

3-5- صيانة الماشية

يعتبر تزويد الماشية بالماء وكذا قيادتها إلى المراعي من المهمات الكبرى المنوطة بالجماعة الأسرية في حالة الإنتجاع،ففي أوكايمدن تكمل تغذية الماشية خصوصا الغنم والماعز،بحصة من الأملاح المعدنية .

3-5-1- الرعي

ترجع صيانة البقرات إلى النساء إضافة إلى أشغالهن المنزلية،فقطيع الأبقار يبقى طيلة اليوم يرعى بحرية في المرج،وتكتفي النساء بمراقبته من داخل التحويطة،الشيء الذي يوضح لماذا تسمح النساء بأخذ أبقار غيرهن مع أبقارهن .أحيانا تكلف البنات بهذه المهمة إن ابتعدت الأبقار عن التحويطات أو لتجنيبها التعرض لأي أذى ،وتختلط كل الأبقار في المرعى مما يتيح ويسهل الإنتاج . وكما أشرنا إلى ذلك،فإن نسبة الفحولة ضعيفة.ففي أوكايمدن محكوم على الفحولة المتواجدة أن تكون رهن إشارة جميع البقرات، بيد أن الملفت للنظر أن بعض النساء غير المتعاونات في هذا الباب يربطن الثور الفحل لتفاذي استنزاف جهده .والإقامة في أكدال أوكايمدن كما هو معلوم تضمن تكاثر قطيع الأبقار الذي نجده حاضراً بشكل رمزي في الطقوس .
أما قطيع الغنم والماعز فيتطلب خدمات الراعي،إذ تغادر القطعان يوميا التحويطات على الساعة السابعة والنصف أو الثامنة صباحاً،عندما تكون الأرض قد دفئت.وقد رافقت أحد الرعاة من جماعة ونسكرا،حيث أنزل قطيعه إلى مجرى نهر " أيت إيران " وتركه يرعى إلى أن وصل إلى عين سيدي فارس،حيث ارتوت الماشية قبل أن تصعد " أسرير " (سرير أو منخفض النهر) إلى الجبل" أدرار " وفي طريقه توقف الراعي بـ" لعزيب " حوالى الساعة العاشرة و45 دقيقة لتناول وجبة الغذاء " إماكلي " في الوقت الذي كان فيه القطيع يرعى بهدوء وهو في طريقه إلى الجبل، التحق به الراعي على الساعة 11 و18 د ،وعندما وصل إلى محطة يمكن مراقبة القطيع منها ،توقف عن السير المتعب . ويوجد رعاة أخرون يفضلون البقاء قرب قطعانهم، نقول إنهم " كسان، (فعل ايجابي) " مقارنة مع الراعي الذي ورد ذكره فيما سبق،والذي ترك القطيع حراً " ساكسان"،(فعل سلبي) "، إلا أن تصرفه هذا مكنه بالفعل من البقاء تحت الظل ومن الاستفادة من قيلولة دامت ساعة كاملة . إذ حوالى الساعة 14 و50 د ،شرعت الماشية مباشرة في النزول ،أي بالرجوع، فلم يمانع الراعي في ذلك ، وعند اقترابه من المخيم، حوالى الساعة 15و 30 د ،أخذ وجبة أخرى " أكاز " خفيفة وغنية ،وهي شكل من أشكال العصرونية.وواصل القطيع كعادته رعيه قرب التحويطات متمما نزوله إلى مجرى النهر في انتظار ساعة ولوج الزريبة عند حلول الليل.تجدر الإشارة في سياقنا هذا إلى أن الرعاة يتجنبون التوجه إلى مرعى يتواجد فيه رعاة آخرون تفادياً لاختلاط الماشية والجري يمينا وشمالا لمنع التسربات وإهمال بعض الرؤوس. إنها أشق مهام الراعي لأنه في حالة ضياع شاة يتوجب عليه الذهاب إلى كل التحويطات للبحث عنها،وهي أيضا مناسبة قد تستغل لمعرفة ما إذا كان الراعي ذكيا،ويتعرف على كل رؤوس قطيعه .

3-5-2- المعالجة بالملح

يعطى الملح بكثرة للماشية خلال إقامتها بأوكيمدن نظراً لمزاياه المعروفة عند كل الرعاة في غيغاية، فهو يعالجها ويزيدها قوة ونشاطاً ويهيئها لمواجهة الفصل القاسي بعد رجوعها إلى القرية،وهو فصل يواكب مرحلة الإنتاج والتوالد .كل هذا يذكرنا بالعلاجات المالحة عند طوارق النيجر الذين يرحلون صيفاً في اتجاه أراضي ومياه مالحة،وبالفعل فالملح " يزود الماشية بعناصر معدنية ... تحدث لديهم عملية تطهيرية تقضي على طفيليات الأمعاء (إ. بيرنوس 294 :1981).و في أوكايمدن يعطى الملح بكثرة،طبعا حسب إمكانيات الكساب . ينشر الملح على حجر مسطح وتأتي الماشية لتناوله .على أن كميته هي من تحدد عدد المرات خلال الأسبوع التي يعطى فيها للماشية،وبطبيعة الحال، فكل الكسابين يرون في إعطاء الملح للذواب أثناء إقامتهم بأوكايمدن شيئا مفيداً،وتجدر الإشارة إلى أن هناك أيام يسمح فيها بإعطاء هذه المادة للماشية وأخرى غير مسموح خلالها بذلك .لكن من ضمن عينة بحثنا،وجدنا أن الغالبية العظمى من الرعاة المستجوبين لا يأبهون بهذه المسألة، فالأهم هو التزود بالملح الكافي، مادامت كل أيام الله واحدة، حسب قولهم .

جدول 14 :المعالجة بالملح

الجماعات	الدواوير	عدد القطعان	ملح مقدم للأغنام والماعز حسب عدد المرات					
			مرة يوميا	مرة كل يومين	مرة كل 5 أيام	مرة كل أيام	مرة كل 10 أ	غير محدد
أوسرتاك	كليز	2			1			1
إمنان	إكيس							
	تلات نشاود ونسكرا	1				1		
	أمسكرو	5				3	2	
	تيسلي	5		2	2	1		
	أريغ	3				3		
إفغان	إفغان							
	تازلكة	2			1	1		
	أكادير	1						1
	آيت سوكا	6		1			1	4
		3	2					1
سيدي فارس آيت ميزان								

		2 2		1	1			1 1
المجموع		32	2	4	5	9	3	9
النسبة			،25	2،5	5،6	28	9،3	28

جدول 15 : الأيام المفضلة لإعطاء الملح

الجماعات	الدواوير	عدد القطعان	الأيام المفضلة			الأيام الممنوعة		غير مهم
			الإثنين	الثلاثاء	الخميس	الأربعاء	الجمعة	
	تلات نشاوت	5						*****
	ونسكرا	5	**	*	*			***
	أمسكرو	3		**				**
إفغان	تيسيلي	2	*		*		*	*
	أريغ	1						*
	إفغان	6	*		*	*	*	****
	تازلكا	3						***
سيدي فار	أكادير	2						**
أيت مزان	أيت سو	2						**

المجموع		32	5	3	5	2	3	24

3-5-3- التلقيح

قامت المصالح التابعة للمديرية الإقليمية للفلاحة بمراكش سنة 1983،ربما بسبب الجفاف الذي عرفه المغرب باغتنام فرصة هذا التجمع لتوجيه حملة تلقيح ضد داء " الجدري " وتمت هذه الأخيرة بالفعل يوم افتتاح أكدال،ومن خلال الفئة المستوجبة،المبحوثة في هذا العمل،فقد كان عدد من استجاب للنداء يساوي عدد الممتنعين،وتبقى عدة أحكام مسبقة تجاه التكنولوجيا الجديدة مطالبة بالتجاوز،حيث أن الكسابين يعتبرون مثلا: أن الدواب الملقحة تضعف وتفقد شهية الأكل،ولقد دأب البعض منهم على تلقيح جزء فقط من قطيعه حتى يتمكن فيما بعد من التأكد من نجاعة الدواء .

الجدول رقم 16: حملة تلقيح القطعان حسب الدواوير

الجماعات	الدواوير	عدد القطعان	القطعان التي تلقيحها	القطعان التي لم تلقيحها
أوسيرتاك إمنان	كليز	2	1	1
	إكيس	1	1	-
	تلات نشاوت	5	3	2
	ونسكرة	5	1	4
	أمسكرو	3	1	2
إفغان	تيسيلي	2	2	-
	أريغ	1	-	1
	إفغان	6	2	4
	تازلكا	3	-	3
سيدي فارس	أكادير	2	-	2
أيت ميزان	أيت سوكا	2	2	-
المجموع		32	13	19
النسبة			40,6	59,3

4-5-3- عملية الخصي (أوالخصاء)

في رأي الكسابين وحسب ملاحظاتنا الشخصية،فإن إقامة الحيوانات في أوكايمدن يصادف فصل سخونتها،إذ حسب رأيهم تحدث هذه الفترة في الجبل لدى كل الحيوانات سخونة

التناسل .وقد أشرنا سابقا إلى أن اختلاط الأبقار يساعد على الإنتاج ،وحتى النساء تعولن كثيرا على هذه الإقامة لكي يرين بقراتهن تحبل " توسي ". كما أن نشاط الأكباش والتيسة ينمو في هذا الوقت،ومن ثم، فإن إنهاك قوة الذكور لها تبعات وعواقب،فالكسابون يعتقدون أن النزو يمنع الفحول من السمنة،وبالتالي يقلل من ثمنها في السوق.والنتيجة أنه لتهدئة التيسة بالخصوص يلجأ الكسابون إلى عملية الخصي . حتى وإن كنا لم نقف على أية عملية خصي لكبش أوثور،ففي غيغاية لعملية الخصي أوقات معينة :من شهر مارس إلى شهر ماي، أي خلال فصل الربيع وكذا شهر غشت.ولهذه العملية اختصاصيوها " معلم ": حمو نيجا في تنوعزين،إبراهيم بلحاج في تاشديرت،حماد بن عمر أعباين في تامكيست ،محمد أومحمد في تاشديرت . بيد أن أول اختصاصي ضمن هذا العد التمثيلي هو حمو نيجا الذي يدعى ككل الاختصاصيين :(معلم الحجر)،" معلم نتاونت " . يقول أن هذه المهنة " صنيعات " وراثية،وأن كل أفرادها الذكور يمارسونها، ومنه فإن عائلته هاته هي فأل خير " إنفلاس " ،فهذه الخبرة لا يبحث عنها بالتقرب إلى ولي أو سلطة دينية ، لأن المهنة " موجودة في العائلة " .

الأدوات المستعملة في عملية الخصي هي أدوات جد بسيطة :

- عصا طوله 50 سم ,يثقب في أحد رأسيه،يمرر من خلاله " لمعلم " خيطاً يشده بعقدة في الطرف الأول، والطرف الثاني يعقد على الرأس الآخر للعصا.
- حجر أملس على شكل دائري أو " بيضوي " - ومن هنا تسمية " معلم نتاونت" –

فهاتان الوسيلتان كافيتان لعملية الخصي . يقبض بقوة بالأولى على خصية الحيوان وبالحجر يتم سحقها .

بعد الانتهاء من هذه العملية يقوم " لمعلم " بدهن قرون الحيوان وخصيتيه،بالزبدة . ولكن قبل الشروع في عمله يفتتح بالصيغة التالية : (بسم الله توكلت على الله)، يتلقى عن ذلك أجراً " فتوح " يتراوح ما بين 5و10 دراهم،وطبعا فشهرة المعلم تبقى رهينة بمدى نجاح العملية،فإذا سمن الحيوان فمعنى هذا أن "يد المعلم طيبة" ومن الأحسن أن تتم عملية الخصي صباحا قبل أن يأكل التيس أي شيء،ومهما يكن فإن الاختصاصيين في الخصي يمتنعون عن القيام بالعملية بعد صلاة العصر،أي ما بعد الرابعة بعد الزوال،حيث أن كل شيء يصبح مكروهاً في ذلك الوقت :(النوم،الوضوء الكبير...)،وإن كان ينتظر أحياناً حتى غروب الشمس،فإن الوقت المفضل يبقى هو وقت الفجر عند صياح الديكة .

4- الإنتجاع وأهمية العلاقات الاجتماعية

4-1- من ينتجع ؟

شمل البحث عن طريق الاستمارة إثنين وثلاثين كسابا،اختيروا حسب طريقة تحقيق انطلق من طبقة اجتماعية من السكان مكننا من تكوين فكرة أولية حول الجوانب العائلية والحياتية للمنتجعين خلال إقامتهم في أوكايمدن،وتحتوي هذه العينة على ستة عزاب وست وعشرين أسرة " تكات " مما أعطى ساكنة تقدر ب208 شخصاً ، منهم 120 من الذكور، و88 من الإناث،أربعة رعاة كانوا مرفوقين بشخص من العائلة للمساعدة في اليوم الأول،والإثنان الباقيان وصلا فرادى .وإذا نحن استثنينا الرعاة المنتجعين،فإن حجم كل عائلة يكون في

حدود 7 أفراد في اليومين الأولين. وهذه القاعدة الإحصائية تتوافق و حسابات أخرى مكنتنا من التعميم وبالتالي تقدير عدد الساكنة المنتقلة إلى أوكايمدن عند الافتتاح بألف وخمسمائة نسمة .ويمكن أن يأتي نفس العدد من أودية أوريكا،على أن النصيب الأوفر من هذه الساكنة يغادر القرية الصيفية في اليوم الثاني أو على أبعد تقدير في اليوم الثالث ،هكذا إذن فإن عدد ساكنة أكدال أوكايمدن غير قار لأن حجم العائلات يتغير حسب مواقيت الإنتجاع. فداخل كل مجموعة أسرية يمكن الحديث عن نواة قارة وشبه دائمة،وتكون ما يسمى " تكات نوكايمدن " (أسر أوكايمدن) والباقي متأرجح . فعند إفتتاح أكدال تقدر هذه الساكنة المتأرجحة بثلث السكان،يبقى أن هذا العدد الهام من أفراد الأسرة فرضته ضرورة الإنتجاع ،حيث يصبح من اللازم مصاحبة الماشية والمساعدة في الاقامة بالتحويطة ،والمساهمة في إزالة العشب في الأيام الأولى،وأخيراً مد يد العون والمشاركة في تحضير الحفل الذي يقام في اليوم الثاني .

إذا كان قطيع الغنم والماعز يقوده راع ومساعده .فإن الأبقار تقودها النساء والشابات ، في حين أن الخيول والبغال والحمير المحملة بأغراض الإنتجاع (أواني،أغطية،مواد غذائية ...) يركبها أو يقودها رب الأسرة وإبنه وأحيانا زوجته .وقبل النزول في التحويطة التي تكون مهجورة منذ فترة الإنتجاع السابق،يظطر الكسابون إلى إدخال بعض التعديلات الضرورية عليها،لأن البنايات بها جد هشة أمام التساقطات المطرية والثلجية .لهذا يصعد الرجال بيوم أو يومين قبل الموعد قصد إصلاح الأجزاء المتضررة من التحويطة . وبمجرد وصول الأسرة تشرع النساء في التشطيب ،وإنزال مواد الطبخ من على الدواب، ويحفرن الموقد " غزان أنكان " ولا يبنينه .

بالنظر إلى ما سبق تبرز أهمية عدد سواعد العمل يوم الافتتاح،وتتمظهر وقت قص العشب وتخزينه .حيث يغزو الرجال والنساء والأولاد والبنات مسلحين بمناجلهم كل المناطق المعشوشبة،سواء تلك المنطقة المسماة أكدال،أو المساحات الخضراء المنتشرة حول منابع المياه،حيث يقصون العشب ويجمعونه على شكل حصدات . لينقل بعدها على ظهور البغال أو الحمير،وفي حالة ما إذا كانت السواعد غير كافية فإن النساء هن من يتكفلن بنقل العشب الذي ينشر فيما بعد على السطوح أو قرب البيوت،لتوفير الأكل للأبقار،وقت حلبها،وكذا للعجول أو العجلات التي لا تغادر التحويطة، فكل أسرة تقوم بتخزين ما بين إثنين إلى خمس حمولات " شواري "،وفي هذا الباب لا يمكننا الحديث عن أية منافسة بين الكسابين. لكن يبقى من البديهي أن عدد السواعد العاملة وكذا إمكانيات النقل الحيواني أو البشري تؤثر على الكمية المخزنة لدى كل أسرة. والعدد المرتفع نسبيا للأشخاص المنتجعين يفسر ذلك . فالإنتجاع يعتبر كنوع من الحج إلى مكان مقدس، كما سنحاول توضيحه في الفصول القادمة.

يفتتح أكدال أوكايمدن كما سبقت الإشارة إلى ذلك بحفل يقام في اليوم الثاني،حيث يخصص اليوم الأول للوصول والاستقرار وقص العشب، ليبقى اليوم الثاني يوم راحة،يلتحق خلاله أفراد أخرون بمن وصل من الأسرة في اليوم الأول للمشاركة في الحفل الذي يفتتح بالرقص(أحواش) بين القبائل،يساهم فيه الرجال والشابات من قبيلتي غيغاية و أوريكا،بيد أنه وبعد مرور اليومين الأولين لا يبقى بالمخيم إلا النواة القارة من المجموعة الأسرية "

تكات نوكايمدن "،وفي العينة التي ركزنا عليها, نجد أن " تكاتين أوكايمدن " تتوزع على هذا الشكل حسب حجم الأسر :

جدول 17: حجم الأسر المرتحلة

نوع الإنتجاع	عدد الأشخاص				
	1	من2 إلى3	من 4 إلى 5	من 6 إلى7	من 8 إلى9
تكات (أسر)	-	5	11	8	2
أعزاب (راع	6	-	-	-	-

جدول 18: بنية الأسر حسب السن والجنس

كبار (30 سنة وأكثر)		شباب من 16 إلى 30 سنة		صغار من1 إلى 15 سنة	
ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث
28	18	15	22	29	34

4-2- التضاعف الأسري

إن تكاتين ونسكرا المرتحلة التي تتبعناها سنة 1985 تؤكد ما رسمناه لتشكيلة تكات أوكايمدن . وبالفعل فإن 10 تكاتين من بين 23 بقرية ونسكرا ممن انتجعوا،ومن بين هذه المجموعات العائلية 3 منها تحتوي على 3 أفراد ،إثنان من 4 أفراد،وإثنان من 5 أفراد، إثنان من 6 أفراد، وواحدة تتكون من سبعة أفراد،و توجد عائلتان انتجع كل أفرادها فرب العائلة الأولى أخذ معه ماشية أخيه مبرماً معه اتفاقاً بسقي حقول الذرة أثناء غيابه . والثاني كان أكثر حظاً،بأخذه كل الأسرة مبرماً نفس الاتفاق، لكن هذه المرة مع صهره (أخ زوجته) ،والمثالان معاً يبينان أن الإنتجاع يتطلب عقد اتفاقات، سواء فيما بين أفراد تكات أو بين تكاتين مختلفة . ففي الحالة الأولى يمكن الحديث عن تعدد أسري في حين أن الثانية هي نتيجة تعاون ما بين أسر تربطها غالبا روابط دم . في نفس السياق نجد أن عدد الأشخاص الذين انتجعوا من بين أفراد كل تكات (47 فرداً) إلى مخيم ونسكرا يفوق العدد الذي سيبقى بالقرية (35 فرداً)،وهؤلاء يقولون أن بقاءهم في الدوار ممل،فهم غير مرتاحين لأن الماشية هي التي تنشط الدوار.هكذا إذن فبانتجاع الرجال والماشية تبقى القرية كئيبة . حقاً إن من يبقى في القرية يكون معفياً من الأعباء التي تتطلبها الماشية،لكن بالرغم من ذلك تبقى الإقامة في أكدال متنفساً : " فكل ما نفعله هو قضاء الوقت في احتساء الشاي " يقول الرايس أوريك .
إن التشكيلة المثالية لتكات في " لعزيب " هي تلك التي بإمكانها القيام بكل المهام الضرورية التي يتطلبها الترحال،حيث أن هناك:

- رئيس تكات الذي يدبر ويسهر على كل حاجيات المجموعة المنتجعة. كما أنه يتردد على القرية من حين لآخر ليطمئن على باقي أفراد الأسرة،وليقتني المواد الغذائية لأهل لعزيب . و يمكن أن يقوم بهذه المهمة أيضا الإبن أو أفراد أخرون ، حسب الظروف .
- امرأة غالبا ما تكون زوجة رئيس تكات (رب الأسرة) أو أم الراعي للقيام بالنظافة والطبخ وحلب الأبقار.
- حارس (راع) لقطيع الغنم والماعز .
- شابة لإخراج وإدخال الأبقار ،وحراستها إذا دعت الضرورة ،ولجلب ماء الشرب والطبخ وكذا الحطب للمطبخ .

من المؤكد أن زوجين يكفيان لقيادة الماشية أثناء الإنتجاع. وبالفعل لقد لاحظنا حالات خاصة برعاة يتعايشون في نفس التحويطة مع العنصر الأنثوي، لكن هؤلاء الرعاة لا يتكلفون بالأبقار التي هي السبب الأصلي في انتجاع " تكات ".ومن هنا أيضا تظهر أهمية الأسر المكونة من أكثر من زوجين أو على الأقل من الضروري أن يتوفر البيت على العنصر الأنثوي البالغ والراشد،ففي العينة التي سبق ذكرها، نجد أن عدد الإناث أقل من عدد الذكور: 18 مقابل 28 لأن خدمات البنات والشابات مرغوب فيها سواء في لعزيب أو في الدوار، لهذا يحتفظ ببعضهن في القرية ،والبعض الأخر يرافق الماشية إلى لعزيب ، ولو أن الأسبقية تبقى في انتجاع المسنات. فمن بين ثمان حالات من النساء بونسكرا يتراوح سنهن ما بين 40 و 70 سنة،نجد أرملتين والثانية زوجة سابقة لرب الأسرة الذي تزوج اثنتين،ويعيش الآن مع إمرأة شابة " تامزوزت " .هذه الفئة الفريدة من النساء تعتبر بديلاً ونائباً وظيفياً لرب الأسرة،خصوصا و أن الأرامل في سن معينة يتولين قيادة البيت ويحافظن على وحدة العائلة المكونة من أسر أبنائهن المتزوجين. أما المتزوجات فيرافقن أزواجهن، (وبالرغم من أنه لم يمر على زواجهن زمن كبير ،فقد لوحظ أن لهن ذرية مهمة،بمعدل ثلاثة أطفال)،ذلك أن سن وعدد الأولاد المهم يكون في صالح عملية انتجاع النساء اللواتي يتعزز وضعن كالأمهات. أما حديثة العهد بالزواج فقد تمنع من مرافقة المجموعة المنتجعة،لأنها تعتبر غير ناضجة،وليست لها تجربة وبالتالي لا يمكن أن نضع فيها الثقة ([1])

3-4- أشكال التعاون بين الكسابين

تأخذ التكاتين (أو الرعاة) معهما ماشية الأسر " تكات " التي لم تتمكن من الإنتجاع . وقد سجلنا في غشت 1986 أن الرعاة قد أخذوا معهم زيادة عن ماشيتهم،ماشية :

المعنيون بالتعاون	عدد الحالات
الأخ	11

[1]- على إثر جولة استطلاعية في غشت 1985 إلى مرتفعات توبقال سجلنا حوال 10 لعزيب كبارا على ارتفاع 2000 إلى 3000م والبعص منها : تمسولت (فخدة من أزادن)،أسيف نتينزار وليكامت (فخدة من تفنوت) كان متين البناء . وقد جهزت فيها أراضى زراعية للشعير يستغل قبل رجوع الرحل إلى القرية . ويجمع المحصول في الموسم الموالي وقد يأتي الرحل- المنتجعون بكمية تتعدى 30 قنطار " جولة استطلاعية الى مرتفعات توبقال " نشرة غير منشورة .

ابن الأخ	2
العم	4
الخال	4
والدا زوجة الإبن	4
البنت المتزوجة	12
الأخت المتزوجة	8
بنت الأخت	2
أب أو أم الزوجة	12
أخ الزوجة	3
أخت الزوجة	2
خال الزوجة	1
ابن أو بنت أخت الزوجة	2
قريب أو إبن عمومة بعيدة	5
جار أو صديق	15

هكذا إذن ف 87 أسرة التي بقيت في القرية أرسلت ماشيتها إلى أكدال مع عائلات لها ، وهذه الماشية هي إما أبقار فقط أو أبقار وأغنام وماعز.وبالرغم من عدم قدرتنا على إعطاء أعداد رؤوس القطيع بشكل دقيق،فإننا قد استطعنا إحصاء 65 من الأبقار 27 من الأغنام ، 28 من الماعز . أما بخصوص مجموعة العلاقات الاجتماعية بين الكسابين، فإننا ميزنا نوعين من التعاون: الأول بين الجيران والثاني بين الأقارب .والتعاون الذي يتحكم فيه الجوار قائم طبعا بين الجيران الذين يقطنون نفس التراب وينتمون إلى نفس الجماعة ،زيادة على الصداقة التي تقوي هذه العلاقات .

إن الصديق " أمداكول " هو الذي تكون معه مصالح شتى مشتركة (شراكة ماشية ،ضيافة متبادلة ،تكوين مجموعات الإنتجاع أوالحراسة ،تبادل متنوع...)،مع الإشارة طبعاً إلى أن الأصدقاء ليسوا دائما جيراناً،وكما رأينا فإن شبكة الصداقة تتعدى حدود القبيلة وتمتد إلى سهول مراكش التي يرتحل إليها كسابو غيغاية في فصل الشتاء مما يوسع مجال هذا التعاون.أما التعاون الذي تتحكم فيه القرابة فهو قائم بين الكسابين المرتبطين بروابط الدم .ومن بينهم الأقرباء من ناحية الأب (قرابة بالعصب) والأقرباء من ذوي الأرحام.

*** التعاون مع ذوي الأرحام**

يشمل هذا التعاون كل أهل الزوجة :أبوها،أخوها،أختها،خالها،عمها وابن أو بنت أختها .كما يخص أيضا البنات اللواتي تزوجن،وفي الدرجة الأولى البنت ثم الأخت ،وبنت الأخت،وهكذا...وهنا يتجلى دور المرأة في الإنتجاع .فتبادل النساء عبر مؤسسة الزواج يمكن من خلق علاقات اجتماعية تأخذ في هذا السياق بالضبط صبغة علاقات إنتاجية . و " تكات " المنتجعة تدخل وتندمج في نظام تقاربي جد قوي. فالنساء سواء المعطاة أو المرغوبات للزواج ينسجن شبكة من العلاقات تكون ملزمة لبنات سلالة الكساب

المتزوجات خارج " لجماعت " .كما أنها تصبح ملزمة له،شأنها شأن أهل زوجته أو أهل زوجات أولاده،حيث يصبح ملزما بأخذ ماشيتهم إن هم بقوا في القرية،وبالمقابل يستفيد من خدماتهم ،إن هو لم يرتحل منتجعاً.وهكذا ففي المرة الأولى يتعاون مع أصهاره وفي الأخرى مع أسرته .

*** التعاون مع ذوي القرابة من ناحية الأب**

تبرز ثلاث حالات في هذا الإطار:تعاون بين أخوة مشتركين ،تعاون بين إخوة منفصلين، وتعاون بين العم وأبناء العمومة ،إذ بعد وفاة الأب يبقى الإخوة،إما مجتمعين في تكات واحدة أو يكون كل واحد " تكات " خاصة به. والإخوة المجتمعون يمثلون النوع النموذجي لتكات تجمع عدة أسر.ويعتبر مبدأ عدم توزيع الميراث استراتيجية للبقاء والحفاظ على قوة تكات فقط،بل مؤهلاً للنجاح لأنه ما دامت مسألة توزيع الميراث القليل من الصعوبة بمكان،فإن بقاءهم مجتمعين يدفعهم إلى التعاضد،ومن ثم يساهم كل واحد في المردود العائلي . وهذا مثال ل " تكات " من ونسكرة يظهر شكلا من التخصص في المهام الذي أقيم بين أرباب الأسر: ثلاثة إخوة يقطنون مع أمهم الأرملة،حيث بقي كل الإرث على حاله . فالأخ الأكبر يدير،يتعاقد، يبيع ويشتري،يسير ويشرف على الأشغال الزراعية،وطريده يعمل خارج القرية،في المعادن،ويجلب مدخولا نقديا لا يستهان به في الوقت الذي يهتم أصغرهم بقطيع الغنم والماعز،يحرسه ويعونه،وزوجاتهم بدورهن يتناوبن على الأشغال المنزلية،وتظل الماشية (الأبقار) تحت مراقبة أم أزواجهن.ففي " تكات" هاته،ارتحلت الأم الأرملة وجزء من الأولاد من الأسرتين والإبن لأصغر،والباقي مكث في الدوار. أما الإخوة المنفصلين الذين كون كل واحد منهم " تكات " خاصة به، بعدما اقتسموا ميراث والدهم،فإنهم يستغلون تحويطة الإنتجاع بشكل جماعي لأن هذه الأخيرة تبقى خارج كل تقسيم يخص الميراث،وتوفيرا للتعب يفضل الإخوة أن ينتجع أحدهم ويتكلف بماشية الجميع مقابل مساهمة الجميع في المصاريف أو يتم الإنتجاع بالتناوب ،يقوم به كل واحد مرة إذا كان الورثة ما زالوا يحافظون على أجزاء مشتركة من الإرث بعد التقسيم والإنفصال،وعلى أية حال فهذا الأمر معهود من خلال حالات شتى ،وللتفصيل أكثر فما لا يخضع للقسمة هو :الأشجار،ماء السقي ،مجمل "العزيب" وأحيانا حتى القطيع،كل هذا يتم استغلاله جماعياً. التعاون أيضا ينمو بين العم وأبناء الأخ نفسه .وهذا شكل من أشكال التعاضد الذي يمدد التعاون بين الإخوة المنفصلين،حيث أنه بعد موت أحد الإخوة المشتركين في ملكية تحويطة الإنتجاع،يثابر الأخ الذي ما يزال على قيد الحياة على التعاون مع أبناء أخيه الميت .وإن مات هو أيضا فأبناؤه يستمرون في نفس العمل التعاوني مع أبناء عمهم . وفي جميع هذه الحالات،فالأسرة التي تقدم خدمة لا تنتظر مقابلاً ، فالإحسان قائم " أفولكي أو أجميل "،فالذي يمنح شيئاً يكون قد قام بإحسان، وبالمقابل فالذي يتلقى لا يجب عليه أن يكون جحوداً. إذ كلهم يعرفون أنهم مرتبطون بروابط الدم أو الجوار وكلهم عار على بعضهم البعض ([1]). فوراء هذه الأشكال من التعاون التي هي

[1] ـ في الأطلس المتوسط ،سجلت عند آيت إمي, أن جزءا من العائلة يقضى السنة كلها في لعزيب, لأن التضاعف, إن صح التعبير المتعلق بالعائلة جارى به العمل ودائم ويتحول لعزيب شيئا فشيئا الى دوار." ملاحظة خلال جولة يوم 24 /03 /1990 : مشروع ما قبل الكهربة القروية (مديرية الجماعات المحلية) .

مترفعة في الظاهريختبئ نظام كامل من العطاء والأخذ.والخدمة التي تقدم للأقارب الذين لم يستطعو الإنتجاع من أجل استفادتهم من عشب أكدال تقابلها خدمة أخرى من الخدمات الآتية :

- التكلف بالبيت وبسقي زراعة المنتجع خلال غيابه
- رد الخدمة على شكل أشغال زراعية أو غيرها
- المساهمة في تكاليف الإنتجاع.

التخلي عن جزء أو كل منتوج الأبقار اللبني طيلة الإقامة بأوكيمدن لصالح العائلة الراعية .أما الزبدة المستخرجة فتوزع بالتساوى بين المرأتين :مالكة البقرة التي بقيت في الدوار والحارسة المكلفة في المراعي ، فبعض النساء يرون أنه من العار المساس بزبدة البقرات التي عهدن برعايتها ([1]) لذا يحتفظن بها بعد استخراجها في إناء خاص " تكنت" إلى حين عودة المالكة إلى الدوار. لكن ليست هناك قاعدة بهذا الخصوص،حسب ما قيل لي،فالأمر يبقى مزاجياً. إلى جانب هذه الأشكال من التبادل الخدماتي توجد أخرى تصل إلى حد إبرام عقد ينص على تحديد مقابل نقدي للخدمات المقدمة. إنها حالة كل تلك الأشكال الرعوية الخاصة بالحراسة المؤقتة،المدفوعة الأجر،كما سبق و وضحنا ذلك في الجزء الأول من هذا العمل تحت عنوان " الحراسة في أوكايمدن " . فخلال 1985 كان هناك 15 قطيعا محروسا مقابل أجر،وهي قطعان غنم وماعز تقيم في أكدال مدة طويلة تمتد من 10 غشت إلى بداية حلول البرودة التي تبتدئ مع أواخر شهر أكتوبر، أو النصف الأول من نونبر . والحراسة بالتناوب أيضا معمول بها وتمارس من طرف الرعاة العزاب.وحتى من طرف من يعيشون وسط أسرة للتخفيف من التعب .ففي سنة 1985 كانت هناك ثلاث مجموعات حراسة :المجموعة الأولى مكونة من 5 قطعان وأربعة مجموعات مكونة من قطيعين لكل واحدة .والمجموعة الأخيرة مكونة من 3 قطعان غنم وماعز. فالجاري به العمل أيضا هو أن يولي أحد الرعاة صديقا له للحراسة يوما واحد مقابل أن يرد له نفس الخدمة وقتما رغب هذا الأخير في ذلك،وهذه التسهيلات توفر الراحة للرعاة،وتمكنهم من زيارة الدوار والذهاب للتزود بالمؤونة .والتعاون بين الكسابين يمتد أيضا إلى تحويطات الترحال التي هي في ملكية الإخوة أو السلالات وأيضا الجيران والأصدقاء .

118 تحويطة ترحال بأوكيمدن تتوزع كما يلي :

- 109 تحويطة عرفت بأن كل واحدة منها في ملك أحد " تكات " . 5 منها شيدت سنة المعاينة: 1985 , واحدة في إمين تاغية ،واحدة بدار دوغمامت ، وثلاثة بتلات نومان . في إحدى الحالات، يتعلق الأمر بأخ استقل عن إخوته وبنى تحويطته الشخصية . وفي الحالات الأخرى يتعلق الأمر بكسابين لم يكن لديهم تحويطة من قبل، فشيدوها هذه السنة . وللإشارة فهذه التحويطات الجديدة كلها بنيت في مخيمات بعيدة عن قرية أوكايمدن التي منعت فيها السلطات المحلية منذ 1974 أي بناء جديد .
- 16 تحويطة ترجع لإخوان مازالوا مجتمعين ، يتعلق الأمر في 8 حالات بأخوين، وفي 5حالات بثلاثة إخوة،وفي حالتين بأربعة إخوة،وفي حالة واحدة بخمسة إخوة . حالتان جديرتان بالذكر: لأن الشراكة فيهما تخص فقط الإرث الثابت :أراضي زراعية

---

[1]- بخصوص هذا المفهوم،أنظر الفصل الأول

،ماء السقي،الأشجار وأكدال المستغلة جماعيا ،أما الماشية فلكل واحد من الشركاء ماشيته الخاصة به،ولكل واحد مسكنه المستقل عن الأخرين .

- 18 تحويطة معلنة بكونها في ملكية إخوان منفصلين،أي أنهم اقتسموا كل شيء ما عدا لعزيب الذي بقي مشتركا،ويستغلونه معا،وعددهم يتراوح ما بين أخوين (14 حالة) 3 إخوة (3 حالات)،4 إخوة (4 حالات)،وفي المجموع 41 تكات معنية بهذا الشكل من الملكية المشتركة .
- 5 تحويطات هي في ملكية أعمام وأبناء الإخوة
- 4 تحويطات هي في ملكية أولاد العمومة
- تحويطة واحدة في ملكية جماعية لكسابي آيت سوكا وتماترت .
- 3 تحويطات في ملكية مشتركة بين أصدقاء وأصهار، وهي حديثة العهد وتستغل من طرف كل المالكين المشتركين
- 8 تحويطات معارة لبعض الجيران " أدجار نفرابي " أو أقارب
- 22 تحويطة كانت خالية ، وأغلبها كانت في منطقة فتفيرة ([1])

هكذا إذن يبرز الإنتجاع قوة العلاقات الاجتماعية القائمة بين الكسابين، ويعمق ويمدد أشكال التعاون المتواجدة في مجالات الإستقرار. كما يجعل من تربية الماشية نشاطا اجتماعيا يتطلب إطارا جماعيا مشتركا لممارستها.ويرتكز على القرابة وحسن الجوار والصداقة . على أن هذه العوامل يجب أن ينظر إليها كعوامل اجتماعية إنتاجية تستجيب للضروريات الآنية والملحة التي تظهر من خلال ميكانزمات الإنتاج الرعوي :صيانة ،حراسة،شغل،مراقبة واستغلال للمجالات...فبقاء القطيع الذي يعتبر نتيجة لازمة حياة الجماعات أصبح ضرورة .

[1]- وقت وضع لائحة التحويطات ألح الكسابون على رؤية أسماء الأقرباء أوالجيران أوالأصدقاء الغائبين المالكين لهذه التحويطات الخالية في لوائحنا .

الفصـــل الســـادس

الحقـــوق المتعلقة بالمراعـــي ومبرراتهـــــا

سنحاول من خلال هذا الفصل وفي إطار متابعتنا لدراسة البنية الاجتماعية للإنتجاع في أوكايمدن إبراز التمفصلات الحاصلة بين البنية الاجتماعية وقواعد التسيير،وأنماط التعديل الاجتماعي.فعلى المستوى القانوني سوف نتساءل عن الكيفية التي من خلالها يتم احتواء المنازعات المتولدة في البنية عن استعمال المرعى من طرف الجماعات المتمايزة. إن أكدال أوكايمدن هو مرعى " ممتلك " جماعيا من طرف قبيلتي أوريكا وغيغاية،ويخضع قانونيا للظهير المؤرخ ب 27 أبريل 1919 الذي ينظم في المغرب " الأراضي الجماعية التي تعرف بكونها أراضي فلاحية أو رعوية لقبيلة ،أو فخدة أو دواوير، أو تجمعات أخرى أهلية تتمتع بها بشكل جماعي حسب الأنماط التقليدية للاستغلال و الاستعمال ".و قد عرف المغرب الملك الجماعي للأراضي([1])قبل دخول الاسلام " وسمح به القانون الاسلامي أيضا وتبناه على أساس الملكية المشتركة،كما أن العرف: أي مجموعة من التعاملات غير المقننة يدير هذه الاراضي " (دوكرو :1979) .

وقد أحس المشرع وقت الحماية الفرنسية بضرورة تزويد هذه الأراضي بقانون ملائم وعصري،مما أدى به إلى إصدار ظهير 27 أبريل 1919 كنص مقعد،ما يزال ساري المفعول(دوكرو: 1979)،ومن هذا النص يمكن استخلاص الخطوط الأساسية الآتية :

- تكريس الإستعمالات المحلية الأساسية .
- فرض إكراهات لحماية هذه الاراضي بجعلها غير قابلة للتقادم .
- الحفاظ على هذه الاراضي تحت نظام نزع الملكية للمصلحة العمومية .
- الاعتراف بعدد من الكفايات للجماعات المسيرة لممتلكاتها،و بالرجوع الى القضاء، نجد أن هذا الحق يمارس من طرف جمعية نيابية " لجماعت " أو النواب
- إقرار وصاية وزارة الداخلية على الأملاك الجماعية .

وسجل الحل القانوني لمشكل الأراضي الجماعية في الميادين المعنية بسلسلة من الإجراءات لحماية الفلاح المغربي .على أن الإجراء القانوني سوف يقنن أيضاً التصرف الاداري لهذه الأراضي .

أما فيما يخص بحثنا، فقد أعلنا أن المرعى أصبح في حكم المصلحة العمومية بظهير 30 يوليوز 1949 وجزء منه أنتزع من رعاة (الشلوح) ليصبح في خدمة مشروع التزحلق في المغرب(ماي 1951)،وبما أن المرعى تحت إشراف الولي سيدي فارس، فلقد توجهت سلطات الحماية إلى خلفه (ذريته) للتفاوض حول نزع الملكية،ما داموا هم من كانوا يمارسون صلاحيات معترف بها بخصوص تدبير الملك الجماعي المشترك. وبالرجوع إلى حالتنا يمكن أن نستخلص مع (ديكرو) بأن "

---

[1]– مساحة الأراضي الجماعية هي ستة ملايين هكتار، مليون منها فقط هو المزروع (بودربالة،الشرايبي و باسكون:1973.)

النصوص القانونية الحالية تقنن الممارسات الجارية بين الكسابين باعطائها صياغة قانونية " ونضيف أن هذه النصوص حاولت معالجة الغموض الذي كان يشوب مفهوم التمليك الجماعي بالمصادقة على ممارسة القانون المحلي المبهم والذي يقول : " إن كل أهل " أوريكن " و " إغاغاين " لهم نفس الحقوق في المرعى،أو أيضا " أوكايمدن هو ملك لكسابي القبيلتين " لأنه بداخل كل تجمع،تعتبر القوانين المتعلقة بكل واحد غير مصاغة بشكل دقيق وواضح،حيث يكفي أن تكون عضواً في الطائفة أو المجموعة حتى تكتسب نفس الحق في المنافع التي يتيحها استعمال الملك (ج.ليكوز: 1964 و 1977

أما معايير الترخيص و الاعتراف بحق الاستعمال فقد تم تركها لـ " تقدير " الجماعات المنتفعة " الشيء الذي جعل الوظيفة الأساسية للجماعات المتنافسة حول المرعى هي تحقيق هويتها ككيان كامل له حقوقه المبررة في المرعى،وسنحاول إبراز كيف أن التمتع بحق الاستعمال تحدده طبيعة العلاقة مع الجماعة العرقية،ويمر في كل الأحوال وبالضرورة بإثبات هوية الجماعات المطالبة بهذه الحقوق،كما سوف نوضح أنه ومن أجل هذا الغرض ذاته،قامت الجماعات بصياغة " مفاهيم خاصة لتحقيق الهوية تشتغل كمفاهيم قانونية " ،وذلك بالرجوع إلى تصور خاص بالقانون، الذي كما سنرى،تأثر كثيراً بما هو ديني .

وتبرز المطالبة بالحقوق المتعلقة بالمرعى - و " السند القانوني " الذي يتضمنها - في هذه الجماعات نشاطا نظامياً قوياً، وتمكن من " توضيح حيوية مجالات قانونية أخرى " (طوزي و مهدي: 1990) ليست مطابقة لقانون الدولة دائما،إذ أن هناك " إنتاج أهلي كامل للقانون " (الطوزي: 1989) يستمر في الإ نتعاش بهذه المنطقة الجبلية الرعوية.فمن البديهي أن هذه الساكنة لا تنتج نصوصا قانونية قادرة على تحليل شكلي،لكنها تتصرف وفق عمل صياغاتي للقانون،إذ من خلال الاحتكاك بهم لمسنا أن لديهم مجموعة تمثلات قانونية، ليست منسجمة دائما لأنها تتعرض لجدالات دائمة ([1])،من غير أن تقدم أي مبادئ توجيهية حتى ولو حصل الاجماع حولها،وتبقى هذه التمثلات القانونية مجرد منتوج حياة اجتماعية دائمة التقلب. ويظهر القانون الوضعي ذلك الانعكاس الباهت للحقيقة الاجتماعية، كما يبقى ضعيفا ومتخلفا بالنسبة إلى الممارسة الاجتماعية التي لا تتوانى عن التطور والتقدم،مفرزة ميكانزماتها الخاصة للتعديل،حيث أن التمثل المحلي للحق الذي سوف نتطرق إليه، فيما سيأتي،لا يتم إبعاده،بل و يكون دائما في قطيعة مع الممارسة القانونية للحق، وهو الشيء الذي يكمن في تطبيق القانون و في انتهاكه من طرف الفاعلين.

تتحكم في التمليك الجماعي للمرعى وكذا أنماط شرعنته نفس البنية الاجتماعية القبلية التي يختلط فيها التاريخ السياسي والاجتماعي ونمط الحياة والمعتقدات والممارسات الدينية والعلاقة بالزمن وبالمجال،إذ يحدد الكل بالنهاية مفهوم الحق. ويستدعي البحث على هذا المستوى بعض التدقيقات المنهجية .فعند استحضارنا للتصورات القانونية، يتوجه البحث بالضبط إلى الوعي الذي تشكل لدى الجماعات

---

[1]– أ .ذكره بوربوز في أطروحته: 1982 نفس الظاهرة واستشهد ب (لوكلاي): " هؤلاء الأمازيغ الطيبون الذين يرفضون القانون الأجنبي ليسوا دائماً متفقين حول قانونهم،ويبحثون دوماً عن من يعرفه, أو إن لم يكن من يبتكره .

حـول الحـق . فقـد إلتجأنـا إلـى ذاكـرة الجماعـة المؤتمنـة والمحافظـة علـى النظـام القانونـي المحلـي الدائم التجدد،وفي هذا السياق كانت تقنيـة المقابلـة مـع الفاعليـن هـي الوسيلـة الأنجـع للتقرب وملامسة التمثلات القانونيـة في أفق تحريرها وصياغتها بشكـل متناسـق ومنسجم . أمـا القطيعـة الموجـودة بيـن القانـون المحلـي والواقـع فتستدعـي ملاحظـة الممارسـات الاجتماعيـة المحركـة لهـذا القانـون،في حين أن تعـدد المقاربـات المستعملـــة (اجتماعية،اثنوغرافية،قانونيـــة)وطـــرق التحليـــل (تحليـــل شـــكلي للنصـوص،تحـري،مقابلـة،ملاحظة مباشـرة) قـد فرضتهـا الأبعـاد المتعـددة للمشكـل، والحقل الواسـع الـذي يندمج فيـه .

1 – *العلاقـات ما بيـن القبائـل والنظـام العـام* :

يوجد في أوكايمـدن تقنيـن خـاص باستعمـال أكدال مـن طـرف المنتجعين، معلـن عنـه في صيغة بعـض المبـادئ العرفيـة المسيـرة للعلاقـات بيـن قبيلتـي غيغايـة و أوريكـا، وبداخلهمـا الجماعـات المكونـة لهمـا.وهـذا التقنيـن مرتبـط بشخصيـة الولـي المشـرف علـى أكدال وبالبعد الروحي للمرعـى الذي يبقى أساسـه قدوسـي .

لإيضـاح مـا ورد،وحرصنـا منـا علـى الوفـاء تجاههـا في بحثنـا، سنقـدم ونحـلل قصـة استقيناهـا مـن قريـة " كليـز " فـي " أوسرتك ". إذ بـالرغم مـن طولهـا سنقدمهـا كاملـة بأمانة في ترجمتهـا مـن اللغـة الأمازيغية إلـى الفرنسيـة (وهنـا اللغـة العربيـة) وكلنا أمل في أن لا نضيع روح محتواها .لقد وقـع اختيارنـا علـى هـذا النـص الـذي بـدا لنـا كامـلاً، حيـث أنـه يتوفـر علـى مقتطفـات إخباريـة أفادنـا بهـا مخاطبونـا أثنـاء المقابلات،والتـي لا يليـق تقديمهـا مقطعـة.هـذه الحكايـة التـي وصفناهـا ب " ملحمـة سيدي فـارس " تحكـي كيـف تم اكتشـاف قداسـة سيـدي فـارس والطريقـة التـي وصـل بهـا واستقـر فـي بـلاد غيغاية،وتحكي بقيـة الملحمـة فتـرة حياتـه فـي أوكايمـدن وطبيعة العلاقـة التـي كانـت لـه مـع هـذا المجال .وضمن نفس الأفق ارتأينـا تقديـم قصـة أخـرى، أصغـر مـن الأولـى لكونها ستفيدنا في إضاءة جوانـب أخـرى مـن حيـاة الولـي.

1 . 1 : *ملحمـة سيدي فـارس*
1 . 1 . 1 . *القصـة الاولـــى*:

" انتسب سيدي فارس فـي حياتـه إلـى آيت أومغـار ... سبعة مواسم تحيا في نفس اليوم : موسـم سيـدي فارس،سيـدي أحمـد أوفارس،سيـدي ابراهيم أوعلي،سيـدي علـي أوفـارس، سيدي امحمد لكبير (من مدينة أزرو) وموسم مولاي ابراهيم ...وتقدم الأضحية في نفس اليوم ...وربما يوجد موسم آخر بمراكش لمولاي أحمد أمغار وهو منهم ...

ويحكـى أنهم كـانوا طلبـة عند مـولاي عبد الله بـن حسـاين فـي تمصلوحت، إذ كـانوا يدرسون هناك،(فسأل أحد الحاضرين الراوي هل كان لمولاي ابراهيم خلف، فأجابـه بعدم العلم،وأنه لم يسبق له وأن سأل في هذا الشأن).كانوا كلهم عند مولاي عبد الله بـن حسـاين ... الـذي لـم يكـن يعلـم أنـه...كـان وليـا...كـانوا يطلبـون العلم عنده..لقد قدموا عنده من

مـراكش... مـولاي أحمـد بـن أمغـار ومـولاي لقصـور ذاك الـذي كـان يتواجـد قـرب عـين عكـراش، كـل الـذين هـم مـن عكـراش... عبـد الله بـن حسـاين كـان يكلفهـم بتحضـير الطعام،وبتحضـير المشـوي، كـان يحكـى... ولهـذا كـان سـيدي فـارس يـتحكم فـي النـار ولإخمادها،سواء كانت نار أصحاب الخارج (أيت برا) أو أصحاب الداخل (آيت واكونس)، كان يكفي أن يبصق عليها فتنطفئ.ويحكى أنه كان يكلفهم بتحضير الطعام . فـأمر سيدي فـارس بإيقـاذ النـار فـي الفـرن الخـاص بالمشـوي،فلما ابتدأ الفـرن يسخن، رجـع وقـال : " مولاي قد سخن الفرن" فأجابه :" أضف الحطب "لأنه كان منشغلا مع الاخرين (ضيوفه) ،قالهـا لـه مـرة وثانيـة وثالثـة ..." مـولاي قـد سـخن الفـرن " فأجابـه :" إذا سـخن أدخلـه ". فغضب ورجع متوجها نحو الفرن،وفـي تلـك الأزمنـة كانـت النيـة موجـودة (إيمـان قـوي – سذاجة)،حيث قصد الفرن ودخل فيه،آنذاك انتبـه مـولاي عبد الله وصـاح : " نـادوا, نـادوا علـى فـارس.إنـه سيحترق،فقد جـاءني مـرتين وثلاثـة وقلـت لـه أن يـدخل بداخلـه ".وحـين أسـرعوا إليـه وجـدوه جالسـا وسـط الفـرن علـى الجلـد الحيـواني الـذي كـان يصـلي عليـه (تهـدورت) والنـار خامـدة مـن حولـه فرجعـوا فسـألهم " هـل احتـرق؟ " فأجـابوا " لا يـا مـولاي، إنـه جـالس وسط الفـرن" فوقـف وقـال لـه : "هكـذا إذن،أنـت هكـذا،اخرج،اخرج " فخرج ثم قال له : " بما أنك هكذا، تمصلوحت لا تتسع إلا لواحد منا . إمـا أنـا أو أنـت. فقـال لهم ، هو ومولاي ابراهيم : " الدراسة انتهت الآن، اذهبوا إلى بيوتكم قد تعلمتم مـا كتـب الله لكم (غايدا إرزق ربي)" أحضر لهم مواد غذائية وأخذوا كتبهم ،وضـعوا الكـل علـى ظهـر حمار،لكل واحد منهم وقال لهم : " اتبعوا الطريـق التـي تسلكه الدابـة إلـى أن تقـف ممتنعـة عن السير. فهناك مقر كل واحد منكم ".وكـان يحكـى أيضـا أنـه عند مغـادرة " تمصـلوحت "،كانـت كـل " تمصـلوحت " تتبعـه بأشـجارها ... فـأمره بالبقـاء . وعنـد وصـوله لمـولاي ابراهيم (حاليا كل وادي مولاي ابراهيم) كانت دابة مولاي ابراهيم قد توقفت عـن السـير، فبقي في هذا المكان . أما سيدي فارس فتابع طريقه نحو " اسمير " وعند وصـوله توقفـت الدابـة محملـة بـالمواد و الكتـب ومـا إلـى ذلـك ...فمكـث هنـاك وبنـى مدرسـة ليعلم النـاس ... وطلب أن تقدم له الصدقات ..بالقوة ...كان يعلم هناك وأظهر بركته.وكان الناس يـأتون إليـه راغبين في مصلحة ما، وكانوا يقولون له سنعطي لك هدية،هبة لله. فكـان يتأكـد : " أليسـت تكلفة ؟" " لا ! " كانوا يجيبون ." وإلـى متـى ؟ " – " الـى الابـد "،فكـان يسجلها ويوصـى بها لأولاده "

كان كل هذا يسري علنيا،وعلينا وعلـى غيرنـا فـي كـل الوديـان (أسيف) هذا،وذاك الذي تحت.وهذه الهدايا ثبتت وكان الناس يأتون بالصدقات في حياة ولي الله . فأهدي شـجر الجـوز ونحـن نـرى أنـه لـم يكـن يغرسـها، كـل تلـك التـي قطعتهـا الشـركات ... أهـداها النـاس، لأنهم شاهدوا البركة .وأوكايمدن هو المكان الذي كان يصلي فيه ويتعبد . كـان أيضـا يسـكن به . ويوجد هناك " لعزيب " التابع لهم، فوق منبع لعزيب " اسمير " .

فقد وجدنا مكانا كان يسمى " تمزليت " حيث تتواجد دار المسيحي قرب " أزبان " وكسـر الحجر، الذي تتواجد به " تمزليت " وكنا نشاهد اليدين، حيث كـان يصـلي باتجـاه المشـرقـ ، ونشـاهد بصـمة اليد،والأصـابع " تـدكانت نوفـوس " والجبـين المرسـوم علـى الحجـر " تكروت ناكوميت " وجزء من الخنجر المرسـوم علـى الحجـر،والسجاد حيث كـان يفـرش " اهيدور " (سجاد للصلاة من جلد الغنم)لكن الذين شيدوا المنـازل كسـروا كـل ذلـك . لقـد

وجدوا " تمزليت" ،تمزكيدا (مسجد) حيث كان سكان " أسمير وأوريكا " يحتفلون " بالمعروف " عندما تقدم تكاتين إلى أوكايمدن . كان هذا في زمن بعيد جداً وقد حكاه لنا القدماء" إقديمن ".

وأنا شخصيا كنت أرعى الماشية " أولي "... وكان خمسة أشخاص يتناوبون يوميا من تنغير إلى كليز . ومن كان الدور عليه يصعد إلى أوكايمدن ... في الشتاء ... كنا نرعى دوابنا ،كنا ما نزال أطفالا ... كنا نشاهدهم على الممرات (تيزي) وبنادقهم تلمع في الشمس ... عند وصولنا إلى أوكايمدن كنا نشاهدهم هناك،حيث توجد طاولة " طابلة " ([1]) يحرسون.... قيل لهم بأن المقام يوجد في " أوكايمدن " أما في " أسمير " فليس هناك إلا القبة " لقوبت".وإزالة باب القبة أخف ضررا من سرقة ولو إبرة من أوكايمدن . هكذا وجدنا أوكايمدن، و من أتاه بنية سيئة سيلقى عقابا قاسيــاً .

وماذا وقع لمن ينتمي إلى آيت بودشيش ؟ إنه من كسر الصخرة،ويسمى عبد السلام. كسرها ثم رجع لهدم تحويطاتنا، تحويطات " إد علي " قيل له : " ماذا تفعل يا بودشيش ؟ لمذا تهدم تحويطاتنا ؟ " فأجاب : " ابتعدوا أيها الأغبياء، إذا أعطاني الله، فأقفال بيوتكم هي التي سأنزعها إن شاء الله،فتحويطات أوكايمدن لم تعد ملكا لكم . "

وجاء ابراهيم نايت تزارات رحمه الله وبقي ينتظر إلى أن هدم الأحجار،وأخذ الروافد ورتبها،مرت ثلاثة أيام على هذا الفعل.وكان آنذاك حفل العاشور (عاشوراء) أو العيد لم أعد أذكر ...كان فوق شاحنة مليئة بالركاب،وأصيبت بعطب،كانت الفرامل مقطوعة ربما،فاتجه السائق نحو كومة تراب فسقط بودشيش من أعلى الشاحنة ووقع تحت العجلة فمات،وكل الناس الآخرين كانوا سالمين .

ففي حياته،قام سيدي فارس بوضع أكوام من الحجر (أكركور) هنا وهناك .وقال لهم: "يمكن لشخص أن يكون قاتلا (مجرما) فتتم ملاحقته، لكن إذا وصل إلى هذا الحجر،ستتوقف المطاردة لأنه أصبح في " لحرم "،ولا يمكن الامساك به، كفى . " وأوكايمدن كما قلت لك هي أرض (حرم).إنه ممنوع علينا وعلى ايوركن، وكل من يحيط به : أكونس نونسا، آيت كمان، تدمامت،أسمير،إفغان،أمسكر،تاسيلي،أمسكرو،كم ذكرت ؟ 10 دواوير ؟ لنضف : تامكيست، تشديرت، تنوغرين، ... 25 ربما ..

" اذا كان " محظوراً ([2])،فهو محظور([3])،وإذا دخله أحد عنوة،فإنه لن يرد ماشيته سالمة،لأنه ذهب بها لترعى عشب المكان الحرم،فالكل يخاف،لذا لا نترك القطيع يرعى هناك. وإذا دخل أحد قبل الافتتاح تقوم ريح قوية ، ويقولون أنهم دخلوا في أكدال الكفار. وإذا قامت له " لجماعت " فكل ما تطلبه منه سيدفعه إذا تم التعرف عليه ... سيدفع رأسا أو رأسين ..ووقتها (إعساسن) الحراس يستفيدون من شاة الغرامة (أزاين) . لا يجرؤ إذن

---

[1] - يجب أن يتعمق البحث القانوني ككل بحث في الذاكرة الجماعية،كما أن الاثنوغرافي يوجد أمام عدة روايات لنفس الخرافة يواجهها دون مبالاة بمتناقضاتها ما دامت كلها تكون الغنى المحلي وهي جزء منه. وسيواجه رجل القانون أو عالم اجتماع القانون أيضا عدة روايات قانونية تكون كلها هرم القانون المحلي .

[2] - ملاحظة الممارسات الاجتماعية تهم النشاط الرعوي عامة (ترحال, شغل المجال من طرف الكسابين, حراسة ...) لكن تهم أيضا المشاكل الناتجة خلال هذه الممارسات والتي تكشف أحيانا منازعة مفتوحة تؤدي بأصحابها إلى التقاضي .

[3] - في هذا السياق،يتعلق الأمر أساساً بملفات الأرشيف بقسم الشؤون القروية .

أي أحد على ترك ماشيته تدخل الحرم. فأنا أخاف وأنت تخاف والآخر يخاف،لهذا لا نرعى هناك.
يغلق أكدال في منتصف مارس (توزومت نمارس، محظور([1])براير،مايو، يوليوز،غشت. وفي هذا الوقت تمت المقابلة في وقت افتتاح أكدال بأوكايمدن) نجد العشب يبلغ ارتفاعه وقفة إنسان. فنصعد جميعا،والماشية تنعم بالعشب (ربعن كيس لبهايم) ولا أحد يمنع أحداً . أنت تترك بها ئمك ترعى والأخر يترك بهائمه ولو كانوا بعدد الجراد. هكذا وجدنا أوكايمدن،بيد أنه في اليوم الخامس عشر من مار س يمنع على الجميع ما عدا الطيور.
تقدم في اليوم الخامس عشر كل دواوير الجماعة منتوج مخيض من الزبدة لسيدي فارس. ومن تخلى فلاشك أن ماشيته ستعرف المشاكل.أما كسابو تشديرت و " تلات " فلا يبقون إلا 15 يوما وإذا لم يحترمو هذه الفترة الزمنية تصيبيهم مصيبة (ويضحك).نحن آيت اوسرتاك،لنا الاختيار في المغادرة ... وايضا " إوريكن " .. متى أرادوا المغادرة .
يقع حد بيننا وبين إوريكن،وهذه قصة أخرى: " فقد عانى الأقدمون الكثير لوضع هذه الحدود.نعم لقد تقاتلوا زمنا طويلا قبل الوصول إلى الحل.قالوا ابعثوا رجلا من عندكم ونبعث رجلا من عندنا.. سيصلي الفجر في مسجدكم والآخر سيصلي الفجر في مسجدنا ثم بعدها سيمشيان في اتجاه متقابل وفي نقطة تلاقيهما سنرسم الحدود.
ذهب رجلنا ليلا قبل الفجر بكثير.وقبل ذلك كان قد وضع ترابا أخذه من المسجد في غطاء قب جلبابه، والتقى ،لوريكي في تركة (بداخل بلد أوريكا) فقال له : كيف هذا؟هل سرت طيلة الليل ؟ " فأجابه " اقسم أني صليت الفجر على أرض مسجدنا وبدأت السير."
" لطفا قال لوريكي،سيقتلونني،هيا بنا لنجمع حجراً لرسم الحدود. فإذا نحن أرصيناها هنا قرب الدوار سيحرقونني حيا.ما العمل ؟ آه سأحملك على ظهري وسأسير بك،والوقت الذي سيغلبني التعب والعياء سأنزلك من على ظهري،وهناك سنضع الحدود. موافق يقول له رجل غيغاية".
وبالفعل حمله لوريكي ... إلى أن وصلا إلى " تيزي ناوتو"،فقال له هيا أنزلني،فاجابه الآخر مازلت لم أتعب،فبدأ يضربه لينزله. وهناك جمعا حجرا ورصفا الحدود في " تيزى ناوتو ".من هناك وإلى غاية مرتفعات " تلا نودوغمام " ثم على مقربة من لعزيب تاشديرت ، ثم نحو " أيت ونسا " في " أنكور" . ومن هناك تنزل الحدود إلى " إسك نتكلاكلت " باتجاه " تيزى نيكاروان " قرب " ولقادي " إلى غاية " تمزكيدا، نتادمامت " . " تيزي ناوتو " هي الحدود بيننا .
وأهل " إوريكان " من الجهة الاخرى ونحن من هذه الجهة. إنهم لا يعتدون علينا ونحن لا نعتدي عليهم ..وأكدال موحد (إمون) بالنسبة لإغاغاين . وكل دوار له " لعزيب " الخاص به،وبنفس الطريقة التي نحيط بها أكدال،ومجموع "لعزيب " الخاص بنا يحيط به . الماشية يمكنها الرعى من كل جهة ،رغم أن لكل دوار " لعزيب " الخاص به،ولا أحد يتعدى على " لعزيب " الآخر. إذ يمكننا الرعي أينما شئنا،ما عدا عند " أوريكن " الذين يمنعونا من المرور ... خصوصا " آيت ونسا ".فمن عادتهم أنهم يأتون عندنا للرعي ويحتفظون بمراعيهم قرب " لعزيب " الذي يضعونه تحت الحراسة (أزاين) و يجعلونه

[1] - يتعلق الأمر بجدول التوجيه الذي اختفى بشكل غريب سنة 1988

محظوراً، ديفاندي([1]) حتى يستنفذ عشب أوكايمدن...فيرجعون إليه لرعيه...وإذا نحن رعينا في جهتهم يطردوننا([2])" .

2 . 1 . 1 ***القصة الثانية***

" سيدي فارس كان يحارب البرتغاليين الذين سكنوا الجبل ... وكانوا يلاحقونه ... حتى أوشكوا على القبض عليه ... فقام بالدوران حول الصخرة ... واتكأ عليها،فانفتحت الصخرة ...حيث دخل فيها ...هم لم يكفوا عن البحث عنه إلى أن أنهكوا،وهو كان في الثقب ... تسمى(تاونت إساوالن) (الصخرة التي تتكلم أو الصخرة ذات الصدى) وهذه الصخرة سبقت تلك التي تم تحطيمها،تلك التي كان يسجد عليها (أرتا سجاد) عندما أنقد البلاد (إغي لبلاد).

تتردد مجموعات من النساء عليها بمناسبة " معروف أركوكو " أسمير وإمنان يذهبون إلى تمزليت و أوسرتاك،حيث الصخرة القديمة،تلك التي فوق (تاونت إسوالن) والتي اختبأ بها هاربا من الأعداء في الزمن القديم . ففي هذا الوقت كان هؤلاء يحتلون البلاد خصوصاً الجبال (إدرارن) هناك حيث كان يوجد كنزهم ...البرتغاليون... ... نقود وأدوات .... مساكنهم في أنكور ... يمكننا حتى الآن التعرف على أسس بيوتهم ... فحم الجمر المنطفئ لحداداتهم، ومطموراتهم (تسرافين) حيث كانوا يخزنون المواد ... البعض من أهل ايوريكن كانوا يعثرون هناك على أدوات ووسائل قديمة ..."

2 . 1 : ***وضع القصص وقيمتها الإخبارية*** :

طلبت من الراوي الأول أن يقص علي حياة سيدي فارس.أما الثاني فقد استحضر الأحداث القداسية في الوقت الذي كان يروي فيه قصة الطقوس المحتفى بها في أوكايمدن([3])،ففي الحكاية الأولى تمتزج معلومات ذات قيمة غير متساوية،خصوصاً من النوع التاريخي والقداسي، فالبعض منها يتعلق بحياة الولي والأخرى خاصة بالحياة الاجتماعية والسياسية للقبائل التي يهمها التنظيم الرعوي حول أكدال أوكايمدن .هكذا إذن فقد حددت القصة حركة ذهاب وإياب بين الاحداث المنبثقة من التجربة التي عاشها الراوي والتي لاتخلو من تصور خيالي،وبين الاحداث المستنبطة من التقاليد الشعبية والدينية .

فالقصتان تحتويان على عدة عناصر بخصوص ما أسميناه ب " ملحمة سيدي فارس "،إذ يصف الجزء الأول من الحكاية الأولى وصوله إلى بلد غيغاية بعد أن ظهرت قداسته. ويركز الجزء الثاني على علاقة الولي بأوكايمدن،ذاك المكان الذي اختاره كفضاء للصلاة ولعبادة الله.أما القصة الثانية فتؤكد على مرحلة " الحرب المقدسة " (الجهاد) ضد المسيحيين الذين كانوا يحتلون الوطن ، فمنذ حركة الجازولي،وقداسة الأولياء بالمغرب تجعل من الحرب المقدسة إحدى مظاهر أصالة رجال الدين.لذا فقداسة الولي تظهر أيضا في أوكايمدن،حيث فر من مطارديه بمعجزة.ودليل هذه المعجزات منحوث على

---

[1] - عبارة فرنسية تحول نطقها, وتعني ممنوع أو محظور

[2] - مقابلة تمت في شهر غشت من سنة 1983 مع ابراهيم بن حماد 95 سنة تقريباً،توفي سنة 1984

[3] - تم وصف وتحليل هذه الطقوس والشعائر في الفصلين السابع والثامن

الصخور،وهي نفس الصخور التي ماتزال لحد الآن تنظم حولها الاحتفاليات الطقوسية تشريفا للولي المشرف على أكدال .
تحتوي القصة أيضا على بعد أسطوري، كما يشير إلى ذلك ميرسا إلياد: " الاسطورة تروي كيف تظهر حقيقة للوجود بفضل مغامرات كائنات خارقة،سواء كانت حقيقة تامة، أو الكوسموس،أو فقط جزء منه،جزيرة، نوع نباتي،تصرف انساني،مؤسسة."(ملامح الأسطورة: 1963:14)،والقصة التي يمكن اعتبارها كقصة تأسيس تحكي فعلا كيف برزت حقيقة إلى الوجود،ومؤسسة أكدال وقداسة سيدي فارس،وكيف تسببت هاته الأخيرة في نشوء الأولى،فالخرافة تبرز كمؤسس للحضارة الرعوية بأوكايمدن بعد إظهار قداسته وفوزه على قوى الشر التي يمثلها في القصة الثانية الكفار أو حسب تقليد آخر، كالماء الذي كان يعم المرعى والذي أفرغه الولي دفعة واحدة بضربة قضيب([1]) ونظم النشاط الرعوي في المرج بأوكايمدن وأسس طريقة للعيش.ومع ذلك،فهذا الدور التأسيسي متنازع فيه داخل القصة من طرف أهل القبيلة الذين كانوا فاعلين في حكايتهم، نشيطين وليس فقط مسخرين. وبالفعل،تتضمن القصة خرافة خاصة بتقسيم المرعى بين أهل أوريكا وأهل غيغاية مقدمة بذلك الحل لنزاع أبدي بين القبيلتين المتنافستين. فالتنافس كنمط توزيع و استعمال للأرض يبقى موضوعا مألوفاً، قد تحدونا الرغبة منذ الوهلة الأولى في أن نميز من بين أنواع المعلومات التي أتت بها الحكايتان مهتمين فقط بالعوامل الخاصة بحياة سيدي فارس. بيد أن الاختيار التحكمي كان سيقود " السارد " الى سرد قصة من النوع القداسي والتي تعود جزئيا إلى مهمة الباحث. لهذا فقد أخذنا بالعكس تماماً ، إذ أننا أخذنا بالإعتبار القصة في مجملها،وحاولنا الاستفادة منها. فحتى الأحداث التي لا تخص حياة الولي تمت معالجتها بنفس الاهتمام كالتي تخصه لأن كل الأحداث شاركت في بناء المعنى،فعلاقة فترة حياة الولي بأحداث من نوع آخر،كانت توحي للسارد برواياتها كسند للقصة .
وبعيدا عن اعتبار هذه الاستطرادات باعتبارها انزياحات عن الموضوع الرئيسي، حاولنا فهم سبب هذه التداعيات،كما صيرورات حلم يحاول راويه ربط علاقة ما بين عناصره والتي هي غير موجودة في الظاهر.فإقامة هذه العلاقة هي طريقة لحل مشكل لا مساواة قيمة المعلومات في القصة بوضعها في نفس المرتبة.إذ أن كل المعلومات تؤدي إلى النقطة المركزية الوحيدة وهي الحقيقة السامية التي ترمز إليها الحكاية ،والتي سيبرزها التحليل حيث أن: " الأهم ليس هو المعجزة " بل هي الحكاية التي هي في آن واحد إبداع فني وتلميح إلى حقيقة سامية." (ديرمانغام.1954:12)

1 . 3 : *أبعـــاد القصـــــة* :

تتضمن الحكايات معلومات ليست لها نفس القيمة لتوضيح التنظيم الرعوي في أكدال أوكايمدن،ويجب قراءة القصة كما لو كانت أساطير أو خرافات أو حكايات كما هو الأمر عند ليفي ستروس الذي أبان بأن الاسطورة على سبيل المثال،تعمل من خلال مستويات متعددة للحقيقة:جغرافيا،اقتصاديا،سوسيولوجيا،كوسمولوجيا،وقد حدونا حدو هذا

[1]- استخلصت هذه الحكاية من تقليد آخر يقتصر بالمناسبة على هذا التأكيد مما لا يسمح بتقديمه كقصة كاملة

المؤلف في حكايتنا التي ميزنا فيها بين ثلاثة مستويات: الجغرافي،والسوسيو تاريخي و الميتافيزيقي.

1 . 3 . 1 : *المستـوى الجغرافـي* :

تشير القصة إلى عدة أماكن موجودة في الواقع، والتي شكلت ركحاً لشخوص تاريخية . تعرفنا على تمصلوحت،زواية جد معروفة في المنطقة،أسسها سيدي عبد الله بن حساين (بول باسكون.1977،وجاك بيكوريي.1981).فسمعة هذا الانسان المتدين المؤمن تجاوزت بلدة " تمصلوحت " إذ كان له أتباع عديدون،منهم سيدي فارس،وفي شرق الأطلس، عند أيت عطا توجد " حكاية خرافية " تنسب آيت عطا إلى أحد الأجداد من أتباع سيدي عبد الله بن حساين الذي ربما عاش في القرن السادس عشر (ش . لوفيبور 1979) .

تعرفنا ايضا على " إسمير " إسم اطلق على وادي سيدي فارس. ففي هذا المكان، حسب مستتبعات السرد، أتى هذا الولي ليستقر بعدما ظهرت قداسته،وأسس زاويته الخاصة. وفي هذا المكان نفسه بني قبره.([1])أما المكان الثالث الذي يهمنا فهو أوكايمدن. ففي القصة يظهر هذا المكان كفضاء للتعبد (مقام أو خلوة) اختلى فيه الولي لعبادة الله. وهناك أماكن أخرى في القصة :تاونت إساولن،الصخرة الناطقة، تمزيليت، مركع . وهي صخور مقدسة مرتبطة بفترات من حياة الولي تظهر في لحظات معينة قداسة الولي. وتقام حول هاته الصخور كمكان للتعبد طقوسيات أثناء الإقامة في الاعالي.ففي اتجاه تصاعدي،تصف هذه المجالات المختلفة مسار الولي الذي بدأ بالبلد المسطح (تمصلوحت) ثم الجبل (اسمير)وأخيراً الجبل العالي،أوكايمدن،إذ بالترتيب تمثل هذه الأخيرة :مكان التعلم،مكان الاستقرار ثم مكان التعبد .
هناك بالطبع أماكن أخرى في القصة تصف أحياناً محطات من حياة قبلية مضطربة.وهنا نتعرف على أسماء بعض القرى وعلامات رسم الحدود بين القبيلتين المتنازعتين.

2 . 3 . 1 : *المستـوى السوسيوتاريخـي* :

إن المعلومات المتجمعة في هذا الباب تتعلق بالتنظيم الرعوي في أكدال أوكايمدن، بوضعية المراعي،بالاستغلال وكذا بحقوق المستغلين.ومن جديد فالجانبان يساهمان في توضيح مبادئ التنظيم الرعوي،إذ بعد إشهار القداسة والانتصار على الكفار قام سيدي فارس بإعلان الاوكايمدن مكاناً للتعبد وفي آن واحد مقاماً محظوراً (حرم)،وبهذا دأب الولي على تأسيس الحضارة(الرعوية) والقوانين التي تنظمها .
أكيد أن القصة لا تسرد الأحداث في تسلسلها الزمني،لكن قراءة تعاقبية تطورية تبرز أولا الولي وهو يحد الأراضي بأكوام من الحجر،حيث أصبح أوكايمدن بمثابة مقام اعتزال ،

---

[1]- أسست الزاوية ما بين 1520 و 1530 حسب بول باسكون (1977) الذي يرويها مستندا على مراجع عربية أشارت إلى بناء عدة زوايا في الحوز بمراكش في هذا التاريخ : ابن عسكر " دوحة الناشر " والعفراني، " نزهة الهادي " .

وتعيين حدوده رفعه إلى درجة حرم. وبهذا أصبح كالمسجد أو الزاوية محرما ومصوناً ،الشيء الذي جعل الهاربين من العدالة يلتجئون إليه متأكدين أنهم سيكونون في مأمن.وهنا نلتقي بالمفهوم السامي القديم للملاذ المحرم الذي ربطه (ج. شلحود) بالحرم،والإحرام، وبالحرام(شلحود.1964:87) فبعد تثبيت حدود المنطقة،قام الولي بتنظيم قواعد استغلال أرض أوكايمدن، وأهمها نظام وضع المرعى تحت الحراسة،وسن الغرامات التي يتعرض لها من لم يحترم تلك القوانين. بل ذهب إلى أبعد من هذا بتحديده لمجال حقوق الجماعات المتواجدة.وكان احترام هذه القوانين مضموناً بشكل كبير من طرف الولي الذي كان يعاقب المخالفين لأوامره المقدسة آمراً باندلاع الزوابع والرياح العاتية التي كانت تعيق إقامة المنتجعين،أو بعقاب جسدي مباشر للمخالف، لكن من المؤكد أن احترام هذا النظام لم يكن محققاً فقط بعامل الخوف المنبثق عن التهديد بالعقاب فوق الطبيعي،بل من خلال الخوف الناجم عن " دوريات الحراسة " التي كانت سارية في فترة الحماية بأكدال،والتي من خلالها كان يعاقب على كل التجاوزات المرتكبة بغرامات على شكل رؤوس ماشية تحتجز من القطيع المخل بالقوانين،كما رأينا من خلال القصة السابقة.وهنا يظهر دور الجماعة كدور حقيقي لحراسة مؤسسة أكدال:" فالمنتهك يدفع ما تطالب به الجماعة لجبر الضرر ".

هكذا إذن،وحتى إن توقفت الدوريات عن القيام بالدور المنوط بها منذ " إخماد الفتن " بالجبل، فإن النبذ الاجتماعي واللجوء الجماعي للعدالة أصبح يثني المنتهكين المحتملين عن ذلك.وبالنهاية يمكننا القول أنه قد تم تطبيق نظرية " **Citizen Arrest** " الداعية إلى أن يحرس كل واحد الآخر،مادامت هي الكفيلة بإحترام المرعى .

إذ لا قداسة للمرعى بأوكايمدن،ولا النظام الذي يحكمه يجعلانه بعيداً عن إرادة الناس. فالقصة توضح أيضا التنظيم الرعوي السائد في المنطقة استناداً على مبادئ عتيقة تثمنها الاشارات الطفيفة حول التاريخ القبلي القريب نسبياً،وهذا ما تعبر عنه خرافة توزيع المرعى ورسم الحدود بين أهل أوريكا وأهل غيغاية.هكذا تذهب الحكاية إلى حد وضع دور الولي كإختصاصي في التنظيم الرعوي للتدخل تقليديا في تسوية المنازعات وضمان الاتفاقات الرعوية، موضع تساؤل. خاصة وأن هذه الخرافة قد لجأت إلى المنافسة لفض نزاع عتيق بين قبيلتين. ماتزال الكراهية تطبع العلاقات بين أفرادها ،و تسترجع صدى الصراع القبلي القديم .

3 . 3 . 1 : ***المستـوى الميتافزيقي:***

إن الجزء الكبير مما أتى في الحكاية بشأن الولي يتحدث كما يبدو عن وقوع المعجزات:معجزات النار و الصخر والماء،إذ يظهر سيدي فارس كصانع للمعجزات، يتحكم في النار والماء و يشق الصخر،فأول معجزة وقعت في النار التي أبرزت قداسته، حيث أن الشيخ العنيد في تمصلوحت الذي كان سيدي فارس يطلب العلم عنده أوقع مريده دون شعور في المحنة بأمره الدخول في الفرن المتوهج. لكن المسألة سوف تمر دون أي أذى،بل سينجح سيدي فارس في المهمة،حيث سيجده الجميع جالسا وسط النار،ومنذ تلك

اللحظة و على امتداد حياته،وفيما بعد من خلال خلفه،سيبقى التحكم في النار خاصية آل سيدي فارس، يعالجون حروقها بمجرد النفخ .

عند بروز قداسته،ما حصل هو أن البركتين (بركة الشيخ وبركة المريد) لم تعودا قادرتين على التعايش والإقتران،حيث كان على المريد أن يجرب حظه بعيداً.ومرة أخرى سيلتجئ إلى طريقة الاستحضار لاختيار مكان الاقامة الجديدة. وتقع المعجزة من جديد، حيث بالرغم من أن الولي أراد مغادرة البلد،فإن هذا الأخير (أي البلد) أبى الابتعاد عنه " كل تمصلوحت " مياهها وأشجارها ... تترك مكانها وتتبعه.ولو أنه في النهاية أمرها بالبقاء حيث هي ." .... تمظهرت القوة الروحانية للولي وتعددت في أوكايمدن ،حيث بقيت تجولاته مسجلة على امتداد المجال.ومشهد نزاعاته مع الكفار تتماهى وقصة الرسول يوم هجرته، لما خرج من مكة المكرمة متجها إلى المدينة المنورة،واختبأ في غار نسجت عليه العنكبوت خيوطها بمعجزة .

تشير القصة أيضا إلى التقدم الحاصل والذي مايزال جارياً. فالعناصر المغيرة التي ظهرت لتعترض على نظام عتيق،تقر بمرور أكدال الخاضع للقوانين المنبثقة عن الولي وعن الجماعة إلى قانون لا يأبه بالنظام التقليدي،بقدرما يحتكم إلى القانون الحديث للدولة. وهنا نسجل تحويل أكدال سيدي فارس إلى أكدال مخزني.وبالنتيجة فالمكانة التي كانت للولي في التنظيم الرعوي والقروي عامة أصبحت منذ زمن في تلاشي،وهناك أكثر من علامة تشير إلى ذلك. بيد أن الأمر مختلف تماما على مستوى عقليات المتدينين،إذ لم تتلاش شهرة و لا بركة الولي،كل ما هناك أن نية الناس هي التي أصبحت ضعيفة. و في هذا السياق أشار بول باسكون إلى التطور الذي طرأ على الزوايا و التحول الذي رافق الأولياء من " صانعي المعجزات إلى مزارعين "(258 : 1977) .

خلال زيارة قمنا بها إلى زاوية سيدي فارس في شهر دجنبر 1983،وجدنا أن القرية حيث الزاوية خالية تقريبا من أسرها الشريفة. فلقد ذهبت جلها إلى أسفل الحوض للبقاء بمقربة من الأراضي المسقية،بعد أن خولت إدارة الضريح إلى" لمقدم ".أما أراضيهم الزراعية. فقد أجرت أو ربما خضعت للمؤاكرة،ولا يعودون إلي الزواية إلا لتوزيع المبالغ القليلة التي مايزال الأوفياء يضعونها في صندوق الضريح .

في سنة 1983كانت ثمانية عشر أسرة ماتزال تملك مساكناً في الزاوية وأراضي زراعية، وأحيانا ماشية.وبما أن موارد الزاوية الضئيلة لم تعد تكفيهم للعيش،فقد اقتنى جلهم منزلاً في " تحناوت " أو في مراكش،حيث يعيشون إما من الزراعة أو يمارسون مهناً صغيرة (بقالة،حلاقة،خياطة ..) أو من وظيفة حكومية (شيخ وحتى برلماني([1]))

4 . 1 : ***القداسـة، الأرض و الجماعـة*** :

تستحضر القصة أيضا بشكل ما الحالة الفوضوية التي كانت عليها أرض أكدال أوكايمدن في الأزمنة القديمة. فقد كانت موضوع نزاعات قبلية،أو مجتاحة من طرف أجانب كفار أو مغمورة بالمياه،حسب التقاليد.وفيما يخص الولي،فقد كان على كل حال

[1]– يتعلق الأمر ب محمد بولغنايم

يقاوم قوى الشر،إذ خرج منتصراً في مقاومته للمسيحيين،و بضربة عصا أخرج كل المياه التي كانت تغمر المكان .

فالموضوع إذن كلاسيكي:قوى فوق طبيعية أو بشرية وجب الانتصار عليها لتحرير البلد وتسليمه لساكنة كانت تستغيث بالولي.وهذه الساكنة التي شكلت طائفة أوفياء ومريدي الولي وجب عليها بطبيعة الحال احترام قواعد العيش على الارض:" قد حرم علينا وعلى اوريكن (...) إنه يغلق في منصف مارس ويفتتح للرعي في 10 غشت. لا أحد يجرؤ على الذهاب إليه بماشيته.وفي اليوم الخامس عشر يقدم كل المستفيدين الشكر للولي باهداء مدرات من الزبدة ."

من ثمة لا يصبح مرج أوكايمدن مجرد فضاء عادي.بل يصبح " حرم " وهذه الصفة تعزز وضعه ومكانته في تراتبية الفضاءات المقدسة المخصصه لأضرحة الأولياء .فبقرار من الولي أصبح أوكايمدن يتمتع بمقام شريف، رفع إلى المستوى الذي تحظى به قبة قبره لأنه كان مكان صلاته ومسجده،بل أحياناً تفوقه،كما سوف نرى من خلال مثال يشهد على ذلك،فللمرة الثانية تسمو الروح على الجسد،ويرقى العقل على المادة.والبرهان هو أن أي خطأ أو جرم يقع في هذين المكانين المقدسين يصبح تدنيساً خارقا،والمثال على هذا هو أن سرقة إبرة من أوكايمدن أكثر انتهاكاً لحرمة المقدسات من سرقة باب القبة بسيدي فارس ب" إسمير".وبالنتيجة فأكدال سيعلى شأنه رمزيا بالنسبة إلى الدوار،وحتى بالنسبة إلى السلالة الشريفة.

جدول 19 : *مكانة أكدال في تراتبية المجالات المقدسة* :

	الأنواع	المهمات المقدسة	الأفعال المنتهكة للحرمة
أوكايمدن (لعزيب	مقـــام	الصـــلاة	سرقة ابرة
إسمير(الدوار)	قبـــة	الدفـــن	نزع باب القبة

ومن جهة أخرى يحمل أوكايمدن علامات شخص الولي محفورة على الصخر." ويحتوي "تمزليت" مكان صلاة الولي على علامات صغيرة لجسده.(تاونت إسوالن)، فهذه (الصخرة التي تتكلم) تعتبر إحدى معجزات قوته فوق الطبيعية.ففي الحالتين ينشق الصخر عندما يلمسه الولي مرة بقوة الصلاة وأخرى ليختفي بمعجزة عن أعين مطارديه. وهاتان الصخرتان تسجلان مرحلتين من مراحل ملحمة الولي،فالاولى تحكي حلقة الحرب المقدسة(الجهاد)ضد المحتل وتشهد على المعجزة التي حققها،إذ بعد الانتهاء من مهمته، سوف يعيش الولي في سلام ويتجه إلى التعبد.وبما أن الصخرتين بعد أن لمسهما الولي تغير وضعهما وولجتا مملكة القداسة،فإن الخوف من العقاب يصبح بالنتيجة برهاناً على

احترام النظام القائم بأوكايمدن:زوابع تندلع،أذى يصيب من أخل ب " القانون المقدس ". وفي هذا السياق توجد دلائل غير بعيدة تشهد على أن الولي لم يتخل نهائيا عن أهله. والدرس المستفاد هو عقاب رجل " أيت بودشيش" القوي الذي قام بكسر الصخر المقدس " تمزليت" لبناء شاليهات وهدم مآوي الرحل مما أدى به إلى الهلاك .

يوجد في أساس هذا النظام العام عهد بين الولي وخدامه،هؤلاء مدينون له زيادة على احترامهم للقانون المسطر بقرابين وأضحيات خلال إقامتهم في أوكايمدن.وهذه العطاءات والهبات أخذت صبغة إجبارية،وأصبح الإخلال بها يعاقب عليه بنفس الطريقة. ولتشريف الولي وشكره على بركته (مرعى، قانون الاستعمال...) يقدم له الكسابون العشور السنوية على شكل كميات من الزبدة،والقصة توضح وتبرهن على هذا الفعل، بجعله عملا إرادياً وليس إجباريــا " لكلفت " .

على المستوى القانوني المحض،وعلى المستوى العام الذي تتمظهر من خلاله العلاقات بين الولي/ الأرض/الجماعة،تنص القصة على المساواة بين مستعملي ومستغلي المرعى نظراً لاحترامهم للأمر المقدس.وسنرى فيما بعد أن هذه المساواة ليست دائما فعالة،وإن على مستوى العلاقات بين المستغلين،فداخل كل قبيلة تبرز اختلافات مبررة ابتداء من الحجج الناتجة عن تأويل هذا النظام العام .

5 . 1 : *العلاقة بين غيغاية و أوريكا* :

يُمكن الموقع الجغرافي لغيغاية وأوريكا القبيلتين وحدهما من السيطرة المباشرة على المرعى بأوكايمدن،فالمرعى موزع بينهما إلى نصفين تفصلهما " تزي ناوتو " . فالسبب الجغرافي كأساس مقعد لحق هذه الجماعات في أكدال شرط ضروري في هذا السياق،لكنه غير كاف.وقد أثارته الحكاية الاولى مؤكدة على حق كل المداشير المحيطة بأكدال في الرعي،لكن في جهات أخرى للإنتجاع حصلت بعض الجماعات على حق الرعي في مناطق بعيدة جداً عن موطنها الأصلي.فأهل " أيت عطا " في جبل سارغو مثلاً، يرتحلون إلى أكدال بوسط الأطلس الكبير مستفيدين من الأصل على انتماءاتهم لشرفاء " إحنصالن " الذين كانوا يحاربون إلى جانبهم (م.مورسي:1972 :8).

أصبحت الأمور اليوم أكثر وضوحاً بين قبيلتي غيغاية و أوريكا،إذ حصلت كل قبيلة على منطقة رعوية خاصة بها، حيث توجد حدود بين منطقتيهما،رغم أن هذه الحدود تعيينية فقط،خاصة وأنه يسمح للقطعان بالمرور من منطقة إلى أخرى،لكن الأمور لا تبقى على هذا الحال طيلة الزمن.فالحكاية السالفة تشير إلى حالة التعصب التي كانت بين الجماعتين،وإلى المنافسة الحقيقية بينهما لمراقبة المجال الرعوي.وفي هذا السياق تروي الحكاية الأحداث الأخيرة للتوزيع النهائي ورسم الحدود،بأسلوب مألوف بإفريقيا الشمالية، وكذا بأوساط ثقافية أخرى.فالحكاية تلجأ إلى السباق كحل للأزمة، الذي ما هو في النهاية سوى رواية مثيرة لمبدأ " السبقة " الذي يخول حق الانتفاع بالأرض لأول محتل. بيد أن هذا الحق مرفوض في حالتنا هاته لأن قواعد اللعبة لم تحترم،طالما أن الحيلة المستعملة من طرف الغيغاية خانت شرعية الحقوق المكتسبة على المرعى بالعنف، ربما بتواطؤ الولي. وموقف أهل أوريكا يمكن النظر إليه والحالة هذه،كرد فعل على تلك الخديعة

الأصلية . لذلك نجد أن " اوريكن " يعترضون على مرور قطعان غيغاية في جزء من أراضي أكدال،وفي الوقت نفسه يسمحون لأنفسهم بالمرور في أراضي غيغاية،فخلال النزاعات التي كانت تندلع مرحليا بين القبيلتين والتي كانت تفصل فيها الادارة الوصية، التي بعد الاستماع إلى حجج الجميع كانت ترجح فرضية (جريان المياه) والتي من خلالها،كان سيخول - إذا هو طبق بالتمام - الحق في أكدال لأيوريكن. وتبعا لهذا المبدأ فإن أكدال يرجع منطقيا إلى " ايوريكن " لأنه متواجد في المنحدر الذي تصب منه المياه باتجاه أراضيهم القبلية ([1]) .

فقد أبانت ضرورة خلق نظام للحراسة في أكدال أوكايمدن من طرف رجال مسلحين -في الماضي- أن الوضع القدسي لم يكن كافيا لاستغلال أكدال سلمياً،فإلى حد الآن مازالت القبيلتان متمسكتين بمبادئ وضع المرعى تحت المراقبة،وتشاركان جماعياً في احتفاليات الإنتجاع وتساهمان في العشور المقدمة للأولياء

2 : *العلاقات الداخلية للقبائل أو النظام المتفاوت* :

أبرزت دراسة بنية المخيمات ومنطق احتلال المجال توزيعاً مزدوجاً لأكدال أوكايمدن: على المستوى القبلي،وعلى المستوى بين - القبلي.ففي وصفنا حاولنا ولو نسبياً التركيز على العوامل الجغرافية لمراقبة المجال،وعلى حقوق الاستعمال الناجمة مثلاً عن تواجد أكدال على مقربة من إقامات الكسابين،وعن مراقبة الطرق المؤدية إليه،وهي الممرات الجبلية،وقلنا أيضا إن المبرر الجغرافي يجب أن يتمم بالدوافع والأسباب التاريخية والاجتماعية والدينية لتوضيح نوعية حقوق كل جماعة.وفيما يخص علاقات الجماعات داخل القبيلة يمكن القول أنها تتميز بميزتين أساستيين :

- مواقع تمييزية في مخيماتهم .
- حقوق غير متساوية مخولة لمجموعات المنتجعين مميزة دون غيرها .

ومن ثم، فإذا رجعنا إلى القوانين الخاصة باستعمال أكدال كما جاءت في الرواية الشفوية وحاولنا ادخال الميزتين المذكورتين في النظام الحقوقي،توجب علينا التمييز بين :

- الحقوق على المخيمات أو حق " الاقامة " والحق في العشب وفي ماء التوريد من جهة
- الفترة الزمنية والشساعة المجالية لحقوق الاستعمال من جهة أخرى .

1.2 : *التموقع التمييزي للمخيمات أو الحقوق الحصرية* :

يعود مرعى أوكايمدن،كما تخبرنا بذلك الحكاية إلى كافة غيغاية،فهو واحد وغير قابل للتوزيع: " إمون " أي أنه يشكل مجالا متصلاً،والمخيمات (لعزيب) تحيط به من الداخل كما تحيط به القرى والدشرات من الخارج،بحيث أن تموقع القرى الأصلية للرحل المنتجعين حول أكدال أوكايمدن هي صورة لمخيماتهم داخل أكدال.فجرد المخيمات التي تشغلها مختلف الجماعات يبين أن بعضها ينعم بوضعية مميزة.وقد سبق أن أشرنا إلى

[1]- هذه العملية مطبقة تقليديا عند سلالة " أيت أوسديح " منذ زمن الحماية .

جزأين مختلفين بهذا الخصوص: جزء يدعى أكدال،وجزء يسمى " أسيف " (أسيف نايت إيران) .

فـ" أسيف " هو على شكل رواق جد واسع يبتدئ من فوق " تيزي نعدي " وينتهي قرب عين سيدي فارس التي وكما أشرنا تمثل الحدود الفاصلة بين جزأي المرعي. فالأسيف (السيل) يكون جافاً تماما في الصيف،لكن يبقى أن ضفافه محاطة بمنابع مائية تساعد على تكون مساحات خضراء،ولو في هذا الفصل من السنة،كما تساعد على إقامة مخيمات المنتجعين بالقرب من هذا الماء. الشيء الذي يجعل " الأسيف " مأهولاً بكسابي " آيت مزان "و " آيت إمنان " و " آيت تلات " دائماً حسب الحكاية.فمن عين سيدي فارس إذن تبتدئ منطقة أكدال وتلتقي ونجد أوكايمدن كمرجة عريضة غنية بالماء وبالنجليات (نباتات من وحيدات الفلقة تشمل النباتات الحبية والعلفية).وبالتل المشرف عليها والمقابل لشاليهات القرية الشتوية تقيم جماعات أوسرتاك،إفغان وأيت إسمير، أولئك الذين يقال عنهم خدام الولي ([1])

أما أصحاب المنتجع فإن لهم أحسن إقامة بالرغم من الضيق الذي يدفعهم إلى التزاحم في المخيمات،خاصة وأن كل شيء قريب منهم:ماءومرعى.وبالمقابل ف" أسيف " هو عبارة عن مجال شاسع رغم أنه أقل قيمة. فهذه الشساعة حتى وإن كانت توفر لهم الراحة في الإقامة،فإنها تعدم المساحات الخضراء وماء التوريد .لذا فإن أفراد كل جماعة متشبثون بحقوقهم في مخيماتهم،وقد سبق وقلنا أن التحويطات لا تشيد إلا داخل مخيم الجماعة العرقية،وتعتبروكأنها ملكية خاصة بالمجموعة العائلية وتورث كأي إرث عائلي.وكما هو الشان في جميع الأنحاء لم يسجل أي طلب من طرف البنات بخصوص حقهن في " لعزيب "،إذ أن النساء يقصين من الميراث ([2])

2 .2 : *حقوق غير متساوية* :

إن التموقع التمييزي للمخيمات ينتج بالضرورة امتيازات تتمتع بها تجمعات سوسيوتاريخية متمايزة،حيث أن تباين المجالات يتضاعف بتفاوت في وضعية المجموعات التي تشغلها وتراقبها،والحكاية تؤكد بالمناسبة على حصرية الحقوق في المخيمات التي بقيت متمايزة بدقة عن حقوق استغلال العشب المسموح به إلى درجة المساواة .

فحصر حق الإقامة يبرز أيضا مبدأ الإنتساب العرقي الذي يشترط الإنتماء إلى الجماعة العرقية للحصول على حق تشييد التحويطة والإقامة ،إذ يأخذ المخيم صبغة أرض قروية،والتحويطات المكونة له شكل قرية تجمع أعضاء مجموعة عرقية توحدهم الروابط المعترف بها.وعكس هذا،فإستغلال العشب،مبدئيا،هو حر ومتساوي : " نصعد كلنا وتأكل الماشية العشب الأخضر " ربعن كيس لبهايم " .فلا أحد يمنع الآخر. أنت تترك الماشية

---

[1]ـ أنظر الفصلين 7 و 8 .

[2]- يجب القول إن البنات،وانطلاقاً من العادة،مقصيات من الميراث العائلي،إذ يتركن نصيبهن لفائدة الإخوة الذكور .

ترعى والآخر يفعل الأمر ذاته،حتى وإن كانت بعدد الجراد،فحق التمتع بالعشب لا يعرف حصراً إلا ذلك الناجم عن تحريم أكدال على الجميع في فترة لا يجرؤ أحد على إدخال ماشيته إلى الحرم خوفا من الأذى.ويعتبر الكسابون حق الاقامة بمثابة حق تملك ،وحق الرعي والتوريد بمثابة حق تمتع. فهم متشددون بالنسبة إلى الحق الأول و متساهلون بالنسبة إلى الثاني. وهذا التاكيد على مبدأ المساواة في تدبير حق التمتع بالعشب والماء لا يخص إلا النظام العام السائد في أوكايمدن،ولا يشكل بالمناسبة إلا مرحلة في استدلال أكثر دقة،فحصر حقوق الاستعمال،في الواقع،يضر بأهل أسيف الذين عليهم الالتزام بالزمن والمجال المسموح لهم به.في هذا السياق تشير الحكاية إلى أن هذا الميز في التعامل يضر بكسابي تاشديرت وأيت تلات،أي كل أهل أسيف الذين تحدد إقامتهم في أكدال بخمسة عشر يوماً.وإذا هم تجاوزوا هذه الفترة يصيبهم أذى .بيد أن الأخرين لهم الحق في المكوث طيلة الوقت المسموح به. ومن جهة أخرى،وهذا ليس وارد في الحكاية، يبدو أن أهل أسيف لا يمكنهم النزول للرعي أبعد من الحد الذي تجسده عين سيدي فارس، وبالمقابل فأهل المرجة يقولون أن لهم الحق في الرعي أينما أرادوا في أوكايمدن.إنه حصر وميز مجالي ينضاف إلى الحصر والميز الزمني. فكلاهما يقيد حرية حركة كسابي أسيف، فهؤلاء جد مستائين من هذا الوضع كما يتبين من خلال تصريحاتهم،يقول (م. من ونسكرا: "(في غشت 1983) لا يمكننا تجاوز 15 يوما في لعزيب،و هذا لم يعط لنا من طرف الولي طبعا " .

"ن" من نفس القرية عبر سنة 1985 بهذا :".. فعلا كنا لا نبقى إلا 15 يوما . الناس كانوا يهابون الولي ... الزوابع ...البرد.كل أسر إمنان (تكاتين)،لكن اليوم أصبحنا أكثر شطارة . فإذا اندلعت الزوابع فهي على الجميع، إن أصحاب القطعان الكبيرة هم الذين يمنعون الأخرين ."

"ج " من تاشديرت لا يريد أن يعرف أي شيء: " لماذا الرجوع إلى الماضي ... أنا لا أذكر شيئا،فأكدال ملك للدولة وهي الوحيدة التي يمكنها أن ترخص أو تمنع. أشياء الماضي لم تعد صالحة اليوم "

2. 3 : *تبرير الحقوق على أكدال* :

نلاحظ على مستوى تبرير الحقوق وخصوصاً الإمتيازات التي تنعم بها بعض الفئات من الكسابين تغيرات حسب نوعية الحقوق،إذ لا توجد أي حجة ميتافيزيقية تساند الحقوق الخاصة بالإقامة، في حين أن حقوق الاستغلال تعتبر نابعة عن إرادة الولي وتصبح ذات صبغة قداسية فتخضع لعقابات فوق- طبيعية في حالة عدم احترام هذه الارادة التي تتبثها،إذ يبدو أن خرق هذه " القوانين المقدسة " هو ما أدى إلى تحديد الحقوق على أكدال من طرف "أيت تلات " كعقاب على سلسلة من الخروقات ارتكبت قديما " (كرسويل.1985:10)،وبالعكس فوضعية الخدام التي تظهر من خلالها جماعات المرجة هو منبع حقوقهم الممتدة.ولتبرير طمعهم في المرعى،صقل هؤلاء الكسابون بالأطلس الكبير صنافات من الاختلافات والتعريفات الاجتماعية مصحوبة بخطاب تبريري لهذه الحقوق التي قلنا إنها غير متساوية .

فالفرق بين جماعات الكسابين يكمن في التعارض بين من هم خدام الولي ومن ليسوا كذلك،فالأوائل مرتبطون بالولي عن طريق البيعة وهم:أوسرتاك،إفغان،إسمير وبعض القرى من إمنان،والآخرون يعترفون بسلطة الولي على أكدال، ويؤدون الواجبات المادية،لكن دون ربط علاقات مميزة معه،وهم منضوون تحت حماية أولياء آخرين،وهذا حال:آيت إمنان وآيت مزان.إذ بالنتيجة أصبح كسابو غيغاية في أوكايمدن مرتبين في فئتين اجتماعيتين:الخدام وغير الخدام.وهذه الفئات تسمح بترتيب وتعريف معين للهوية ، تمكن من تعريف وإحصاء الجماعات المتواجدة من خلال تصنيف وتمييز جماعات " الكسابة " مما يجعلها تختلف حتى على مستوى العلاقات القانونية لأن هذه الفئات الاجتماعية الجديدة أصبحت تحدث حيفاً على مستوى الحقوق التي يطالب بها كل صنف من الكسابين .

هكذا إذن،فإن إعادة ترتيب مجموعات المنتجعين حسب روابط البيعة لولي أكدال سيكون لها صدى حتى على كثرة الحقوق. فقد سبق و ميزنا بين تكريس وتطبيق الحقوق في الزمن وفي المجال،فممارسة الحقوق في الزمن،ما عدا فترة التحريم التي تخص الجميع،محددة بالنسبة إلى مجموعات غير الخدامين في 15 يوما،ابتداء من يوم افتتاح أكـدال (10 غشت من الحساب القيصري).أما الخدم المبايعون " إيخدامن " فينعمون بأكدال إلى حين قدوم الثلوج الأولى في شهر نونبر،كما يعودون إلى الرعي به ولو بضع أسابيع قبل موعد إغلاقه يوم 15 مارس من نفس الأجندة ([1])،فممارسة الحقوق في المجال تعطي لأهل المرجة الحرية في تحريك قطعانهم في كل جوانب أكدال،في حين يقتصر أهل السيل أو المنحدر على هذا المجال و المنحدرات المجاورة خلال الخمسة عشرة يوما المسموح بها.

كل هذا البناء القانوني إذن تبرره تقاليد شفوية. فكما قيل،توجد أكدال تحت إشراف الولي ،الذي بعد أن طهره من القوات المعادية، سلمه للقبيلة مشرعا نظاما لإستعماله.ومنح حقوقا واسعة لمن قيل أنهم خدام،وهذا عرف مايزال يقدم كمبرر من طرف المتميزين الذين لا يكفونعن ذكر كرامات الولي القديمة منها والحالية.لكن النظام الذي يسود في أكدال،والذي يحكم العلاقات بين المجموعات المستعملة يظهر كنوع مختلف عن الكرامات العديدة .

وللمطالبة بالحقوق الممتدة من طرف مجموعة الخدام مرجعية في النظام الأصلي الذي سنه الولي.وتبقى هذه المرجعية معتملة بطريقة فاعلة،فليس أصل مجموعات المطالبين(المبدأ جهنمي،حيث أنه ينبع من هذه الارض هو الأساس،ولكن أصل حالة الأشياء التي نعبر عنها كذلك أو كما في الحكاية.إنه منطق تمردي،فالتقليد الذي يساند هذه المطالبات يحتوي على هفوات ككل الخرافات.إنه لا يقول لنا كيف تم تحقيق انتخاب الخدام ولا هل هؤلاء كانوا خداماً قبل حصول المعجزة،فتناقضات الحكاية لا تهم كثيراً،حتى ولو أشرنا لها أمام الراوي بكل وقاحة،إذ أن روح الحكاية نفسها حجة كما تدل على ذلك نتائج غضب الولي عندما تخرق تعليماته من طرف الرحل المنتجعين،وكما هو الشأن أيضا بالنسبة للهبات من الأنواع الواجبة التي يقدمها كل من الخدام وغير الخدام موسمياً،وينطبق نفس الأمر على الحماية والازدهار الذي يقدمه الولي للناس والزراعة والماشية مقابل ورع ونسك غير مشروطين من طرف الكسابين،وهو الأمر المشكوك فيه،فأقوال الفاعلين

---

[1] ـ مسالة الرجوع إلى أوكايمدن لعدة اسابيع قبل إغلاقه في فصل الربيع هي ممارسة تمت معاينتها كذلك غند كسابي تاشديرت،ففي جميع الأحوال،يتعلق الأمر بالكسابين القاطنين بالدواوير الأكثر قرباً من أكدال .

القلائل التي استحضرناها أعلاه تحد بشكل مسبق المساهمة التطبيقية للخطاب القانوني المبني بمهارة،إننا نلامس بذلك الفرضية الثاوية لهذا الفصل:فتصور الحق الذي حاولنا جاهدين تلخيصه أي تلك المجموعة من الصيغ الغامضة شيئا ما حول استعمال أكدال، وتلك الحجج الدينية الأصل التي تبرر امتداد الحقوق للبعض دون الآخر،كل هذا التصور أصبح متجاوزاً بالنسبة إلى الممارسات الاجتماعية. وتبرز تلك الملاحظات عقلية ومواقف في تغير مستمر.وقد حاولنا تقديمها بتبصر وترتيب حسب درجة انتماء أصحابها للنظام التقليدي،فالكلمة الأولى للمتحدث الأول (م) تصب في نطاق الأمر الواقع الذي أتت به الحكاية،ولم يبق إذن أي شك في أن كل المطالبين بالمرعى لم يتمتعوا،على الاقل نظرياً، بحقوق متساوية. وصفة خادم الولي كانت تعود على مجموعات المرجة بتفضيلات فيما يخص استعمال أكدال.والكلمة الثالثة كانت للمتحدث الثالث (ج) بعد مجهود نسياني إرادي أبطل قداسة النظام في أوكايمدن مبعداً بذلك مصدر مشروعية حقوق المجموعات عن الولي. فالكل اعترف بعدم صلاحية هذه العلاقة القانونية بالمجال الإنتجاعي الذي تتوسطه اديولوجية دينية.وسنرى في هذه الطفرة بحثاً عن مصدر جديد للشرعية:فقد استبدل المعترضون سلطة الولي بسلطة المخزن .

3 . *الممارسة الاجتماعية ,ثقل اللامساواة* :

3 . 1 : *مدى الحقوق واحترام الاستعمالات* :

إن الرحل المنتجين لا يطورون فقط البراهين القانونية،ولكن يضعون بموازاة معها ممارسات استراتيجية لإحتلال واستعمال المرعى.وسنفحص بالتتالي الحمولة الواقعية للحقوق المطلوبة وكذا احترام الاستعمالات من طرف الأشخاص والمجموعات و ممارسة حق استقبال الأجانب .

ولنبدأ بالتذكير بالمبدأ الشرعي الذي مفاده أنه يكفي أن يكون الشخص عضوا في الجماعة لينال حقه من المزايا التي يقدمها استعمال المرعى. ومن هذا الاتجاه يمكن فهم - في الدرجة الأولى على الاقل - خطاب الراوي،ومن أجل مماثلة هذا المبدأ، يمكننا القول أن حدوداً موضوعية تقف أمام الاستعمال " العادل " لما هو مشترك. إذ يجب بداية إبعاد الأسر غير المالكة للماشية من هذه المنافسة،ثم من بين الكسابين(إكسابن،م. أكساب) ، فالاستعمال الأمثل للمرعى مرتبط بعدد رؤوس الماشية الممتلكة،وبمستوى غنى العائلة الذي أصبح محدداً وبمنظور واسع للترحال.وغالبا ما يستحضر الكسابون في حديثهم التكلفة العالية للترحال كعنصر ضغط، دون اغفال الأهمية العددية لأفراد الأسرة،حيث للتمكن في آن واحد من البقاء بقرب الأراضي المزروعة وقيادة القطيع إلى المرعى يجب كما سبق الذكر،إما تقسيم الأسرة أو تأجير راع،أو كحد أدنى طلب مساعدة الأسر المرتحلة التي يجب الحفاظ على علاقات طيبة معها.يتعلق الأمر إذن بجميع كل هذه التوافقات ما بين الأسر،والتي اعتبرناها كملطف لتلك التمايزات و ذاك الحيف ([1])

[1]– تم فحصها في الفصل السابق .

فالملاحظ في النموذج الذي أجرينا المقابلات معه أن الإنتجاع يضفي على مبادئ الحقوق حمولتها الواقعية.ويمكن القول بأن المنتجعين لا يبدون مرتبطين بالتقعيد التمييزي بأكدال.وخلال فترة انتجاع غشت 1985 تمت عمليتان لتعداد الماشية([1]).
التعداد الأول كان ما بين 16 و 18 غشت أي خلال الفترة المسموح بها لجماعة آيت إمنان في السيل والثاني امتد من 30 غشت إلى ثاني شتنبر،أي خلال الفترة الممنوعة على نفس الجماعة .

ويقابل الجدول الآتي معطيات التعدادين،و يسمح بتكوين فكرة على درجة احترام التقليد المذكور .

جدول 20 . ماشية الجماعات المرتحلة (التعداد الأول والثاني)

ماشية	أبقار		أغنام		ماعز		خيليات	
التعداد	1	2	1	2	1	2	1	2
أكدال	155	208	1740	1740	2190	1660	68	33
أسيف	142	34	1940	1460	2330	2080	26	0

من الواضح إذن أن احترام التقاليد أصبح في خبر كان،ووهماً تحافظ عليه مجموعة المرجة. فعدد الأبقار تقلص فعلا في مخيمات أسيف بسبب رحيل الأسر الذي لم يشمل الرعاة وقطعان الغنم والماعز. إذ يتبين بالفعل لا من خلال هذه المعطيات أو من خلال ملاحظاتنا وبحوثنا حول هذا النوع من الإنتجاع أن رحيل " تكاتين " الأسر لا يتم إلا ابتداء من اليوم العشرين من الإقامة في أكدال. أما فيما يتعلق بتقلب عدد الماشية في الزمن،والفرق في عددها من مجموعة إلى أخرى،فيجب اللجوء لتوضيح ذلك إلى الممارسات والعادات الرعوية الخاصة بكل جماعة: نمط قيادة القطيع،الاستعمال السنوي للمرعى الخ . بدلاً من اللجوء إلى أي تفسير سيكولوجي، يجعل من العقاب قوة تؤبد تقليداً أصبح اليوم متجاوزاً،حيث لم يعد رحل الأسيف يبالون به.وممارسة الحق تبرز ممارسات أخرى تعيد النظر في مبادئ الحق المعلنة لحد الآن .

وكما هو واضح،فلقد ميزنا في هذا الفصل بين منطقتين:أكدال و أسيف.فأكدال يمثل الجزء الأكثر أهمية،وهو بالفعل كذلك،إذ عند افتتاح أكدال تقوم " تكاتين " بتجنيد كل طاقتها البشرية وتنطلق في منافسة لحش العشب الذي سيخزن لإطعام البقرات إبان فترة الاحتلاب،أثناء إقامتهم.على أن مدة الإقامة في أكدال تنمي عملية الألبان،طالما أن العشب متوفر وغزير،وهو في حد ذاته ميزة. لكن ماذا يتبقى منه إذا ما نحن أخذنا بعين الإعتبار عدد الأسر المرتحلة إلى المخيمات والتي تراقب منطقة أكدال وعدد البقرات المعنية بهذا

[1] ـ تعداد قام به (ل.ماند) متخصص في الرعي،وقد شكلنا معه فريقا. إن كل الأرقام تقريبية عند دخول القطعان في التحويطة أو إلى المرجات بالنسبة إلى البقر . قدر (م.كرسويل) بالمناسبة القطيع المتواجد فوق المرعى بحوالي 1200 من الأبقار و 000 30 رأسا من الغنم والماعز و 300 بغلا وحمارا (كرسويل 1986). وبالنسبة لغيغاية لوحدهم فقد قدر العدد ب 297 بقرة 8090 غنم وماعز 94 بغلا وحمار ا، وإن كانت هذه الارقام مرتفعة شيئا ما.

الإنتجاع العائلي الهام،وبتمركزها في نفس المكان مهما كانت شساعته؟ لذا فالمنافسة تتحول لتصبح منافسة داخل الجماعة .

إذا كانت مجموعات الخدام متمركزة ومترابطة – مخيمات وتحويطات متجاورة،اختلاط مفروض للأبقار في المرجة، تمتع جماعي بالعشب وبموارد المياه – فإن جماعات أسيف تظل متفرقة ومشتتة على طول النهر،مقتنعة ومكتفية ببعض الأماكن الخضراء،وبموارد مياهها،مفضلة التمتع بهذه الاستقلالية الإقليمية.فالبعض من هؤلاء الكسابين " الطماعين " يهبطون إلى حيث أكدال للرجوع برزمة من العشب يحملها بغل. أما الآخرون فلا يتجاوزون عين سيدي فارس،ولا يجرؤون على المشاركة في منافسة الندرة هاته. إن الحالة في أسيف هادئة تماماً،بيد أن الضوضاء والحركة يعمان أكدال، والمنافسة على أشدها بين الكسابين بأكدال،حيث أن أراضيهم تقع على مقربة من محطة التزلج،والتي يستفيد منها أغلبيتهم بتقديمهم عدة خدمات:معلمين للتزلج،مرشدين،حراس للشليهات، طباخين أو نادلين في الفنادق،في مأوي أو نوادي،كل هؤلاء ينحدرون من قبيلة غيغاية.

وقد يكون مثيراً أن نرى كسابين حراساً للشليهات يدافعون عن المساحات المحيطة بها مباشرة للتمتع بعشبها حصرياً.والأكثر من العشب والماء،هو هذا القرب الذي يشكل امتيازهم الحقيقي.فمزدرعهم أصبح ذا قيمة،لذلك تجدهم مصممين على الدفاع عنه،من ثم فإن كسابي جماعات المرج ينظرون إلى المستقبل بكل تفاؤل.

قد نندفع في هذه المرحلة من العرض،ونقول إن هذه المجموعات تمهد لإمتيازات مستقبلية مستفيدة من إمتيازات الماضي،حيث أنهم حتى وإن تظاهروا كمدافعين عن تقليد قديم فإن رؤيتهم أكثر تقدمية من أهل آيت إمنان.فالاعضاء الناشطون في هذه الجماعة (أوسرتاك وإفغان خصوصاً)ينصبون أنفسهم كمدافعين عن ذاكرة المجموعة،متشبثين بتقاليدهم من خلال استحواذهم على المجال الذي يراقبونه،وفي نفس الوقت يجددون الاديولوجية التي تبرره.وفي هذا السياق أصبحنا نشهد رهانات أخرى تنكشف ولو ببطء ،توقد المنافسة وتحولها من إطارها الإقتصادي الرعوي إلى اقتصاد مرتكز على السياحة. أما تحويل المراعي الجماعية إلى أراضي زراعية يبقى أمراً مستبعداً،الشيء الذي يشكل أصالة أكدال أوكايمدن .

2 . 3 : ***استقبال الأجانب ومنحهم الحق في المرعى*** :

لحد الآن لم نتحدث إلا عن الجماعات. فكيف تتحدد بداخلها وضعية الأفراد أو بالأحرى الأسر أو تكات؟ إن تكات الواحدة إن جاز لنا القول،تنبثق من انتسابات اجتماعية عديدة:سلالتها،جماعتها القروية الخ. فتحويطتها لها مكانة في "العزيب" ضمن التحويطات المكونة لوحدة أو عدة وحدات اجتماعية مختلفة، فكل وحدة من الوحدات الاجتماعية تتحدد بإنتمائها لأحد " لعزايب " كما بإنتمائها الإقليمي،فتكات تقيم على الأرض الإقليمية لجماعتها(السلالية أو القروية الخ)والانتساب إلى جماعة هو معيار منح حق الإقامة ،وبالتالي حق الرعي لأنه حتى خلال فترة الإنتجاع،وفي المرعى يأبى الكسابون المستقرون إلا أن يمنحوا مفهوم الأرض الإقليمية معناها الكامل.لنر مثلا كيف يقومون

بإستعمال مسحي لتكاثر أسماء المواقع،وهذه الاسماء التي تستعمل أيضا لتمييز وعزل مجموع " لعزايب " عن بعضها البعض،تثبت هوية " ماليكها " مثلا لعزيب " إسوراين " يسمى أيضا لعزيب " نايت تشديرت ". فيتحول اسم المكان إلى أداة لممارسة حقوقه على أرض إقليمية .

لكن بداخل كل " لعزيب" يبرز توزيع التحويطات منافسة الإخوة من أجل مراقبة المجال،فشساعة وتموقع التحويطات داخل لعزيب يدل على طمع البعض وقوة أو خشية الأخرين،حيث أن التحويطة هي " ملكية خاصة لكل تكات دون إشهاد عقد مكتوب " لكن لتأكيده وترسيخه على تكات أن تكون حاضرة في كل فترة انتجاع،فالانتساب هنا إلى جماعة ما فقط غير كاف،إذ التعود والإعتياد يلعب دوراً كبيراً في تبرير الملكية الخاصة للتحويطة .

إن حقوق الجماعات و" الأفراد " تنبسط على صعيدين متكاملين،فحقوق الجماعة تكتسب مشروعيتها انطلاقاً من نظام تاريخي وقداسي،بيد أن حقوق الأفراد تمتح سندها من التنظيم الاجتماعي الذي تلعب فيه " لجماعت " الدور الريادي،فلا يمكن بناء تحويطة أو استقبال كسابين أجانب عن القرية إلا بقرار منها .

و وعياً منه بأهمية هذا العرف، فقد صادق المشرع عليه وقت الحماية. فتكاتين غالباً ما تستقبل كسابين من القبيلة أو أجانب عنها بمنحهم الحق في الانتجاع في فصل الصيف. ويراقب حق الاستعمال الممنوح للأجانب خصوصا وبصرامة من طرف مختلف الجماعات " لجماعات " بالقرى،حيث أن هذه الأخيرة تبرز كسلطة عليا ترخص لهذه الإقامة أو ترفضها.إنها القاضي في هذه المناسبات .

ولنقدم بعجالة وضعيتين :

في لعزيب التابع لـ " إيسوراين "، سلالة " إبالين " تستقبل في تحويطاتها كسابين اثنين:الأول من سلالة " آيت واكرد من أكيرسوال "(وهي عائلة شيخ آيت ميزان بغيغاية) والثاني كساب من ستي فاطمة (فخدة قبلية أوريكا).هذا النوع من الضيافة استمر مند عشر سنوات ولا يطرح أي مشكلة لجماعة تاشديرت التي وافقت على الوضع من خلال أول استقبال لهم.وقد استقبل تاريخيا ضيف ستي فاطمة أولاً في مراعي قرية تاشديرت وبعدها خول له الحق في ولوج أوكايمدن. فحق الاستقبال ،يخضع بطبيعة الحال لعادات معروفة،سبق وأن وصفناها في موضوع انتجاع الجبليين إلى السهل. وهذا الحق يقنن على مستويين :

- مستوى المضيف الذي يستقبل الكساب في تحويطته .
- مستوى الجماعة التي توافق على هذا الاستقبال .

الحالة الثانية وقعت خلال انتجاع صيف 1983 . كساب من " تيفنوت " (قبيلة في جنوب غيغاية) يستقلبه أخواله عادة في قرية تيدلي (جماعة أوسرتاك).يقود عادة قطيعاً من الغنم والمعز من 150 رأسا على أبعد تقدير. وفي صيف 1983 تعرض هذا الكساب لرفض قاطع بخصوص إقامته في لعزيب،حيث جاء بقطيع يقدر ب 500 أو 600 رأساً حسب التقديرات،و ربما يتعلق الأمر بمجموعة قطعان. فلماذا هذا الرفض وكيف تم ذلك ؟

لا يجرؤ" الخال " بالطبع على رفض استقبال ابن أخته،لكن لابد في هذا الإطار من موافقة الجماعة مسبقاً،لكن هاته الأخيرة اعتبرت في هذه الحالة عدد رؤوس القطيع كبيراً

ويتجاوز الحد،خصوصا وأن السنة كانت سنة جفاف. وما يزيد الأمور تعقيداً هو أن في لعزيب " فتفيرة " يتعايش عدد كبير من الجماعات الصغيرة (الفرعية)،وبالتالي فإن عدداً كبيراً من الجماعات كان لها رأي في الموضوع.فحق الإستقبال إذن تعقد لأنه يصدر والحالة هاته من عدة مراكز للقرار،والتي رفضت كلها،وكما سلفت الإشارة،استقبال كساب " تيفنوت "عكس الحالة الأولى التي كانت بسيطة،حيث تمت تسويتها على مستوى المضيف وجماعته.وللأسف لا نتوفر على مثال آخر،لنرى ضمن هذه الحالة هل تتدخل الجماعات الأخرى.كما أننا لم نتوصل إلى إثبات هوية الجماعات على مستوى القبيلة كلها. عاد الكساب الأجنبي إذن بخفي حنين من لعزيب " فتفيرة "،وصعد سيل " نايت إيران " وتوقف على مقربة من لعزيب " تانمروت "،فما كان لكسابي ونسكرا إلا أن أنذروه ،مطالبين إياه بمتابعة طريقه لأنه ليس له مكان بينهم،و هكذا دواليك !

ويبرز هذا المثال أن تملك تحويطة أمر جد أساسي للإنتجاع، وهذا التملك في حد ذاته لا يكون ممكناً إلا في ظل إطار مناسب يحميه : الجماعة أو " لجماعت " التي تعرف بها الأراض الإقليمية، ولعزيب الذي هو في الواقع قرية للمنتجعين،مثل ما هو الشأن في البلاد " تمازيرت " تعرف بإنتمائها لقرية من القرى.هكذا إذن فحق استقبال كسابين من الأقرباء أو الأصدقاء من نفس القبيلة معترف به من طرف الجميع وللجميع وغير مشروط . إذ يمتلك كل كساب من نفس القبيلة فرضياً الحق في أكدال أوكايمدن،لذا بإمكانه استغلاله بواسطة أصدقائه أو أقربائه.وعكس هذا فمنح حق الإقامة للأجانب لابد له من موافقة مسبقة من " لجماعت" أو عدة " لجماعات " مجتمعة،وبالطبع بعد موافقة المضيف أصلاً. والحق المكتسب لمدة سنة لن يجدد مباشرة في السنة المقبلة.ففي كل فترة ترحال يجب القيام بنفس الإجراءات المذكورة .

أما رفض منح حق الإقامة لأجنبي فهو ناتج عن حالة المرعى (1983 كانت سنة جفاف)وعن عدد رؤوس القطيع،وأيضا عن حالة العلاقات بين القبيلة المستقبلة والقبيلة التي ينتمي إليها الكساب الأجنبي.ففي هذه الحالة بالذات،فالإنتساب العرقي للكساب الأجنبي هو الذي أثر بدون شك في قرار كافة "الجماعت"،حيث أن العلاقات بين قبيلتي غيغاية و تيفنوت كانت متوترة بسبب النزاع القائم بين قرى " أرمد بغيغاية "وقرى " أنميطار بتفنوت " على مراعي " واوكنت " بسفح توبقال .

الفصـــل السابـــع

الحيـاة الدينيـة بأوكايمـدن

1 . *الشعائـر فـي أوكايمـدن* :

يخضع أكدال أوكايمدن لنظام حماية (وضع تحت المراقبة) من 15 مارس إلى 28 يوليوز من السنة الفلاحية، يحرم الرعي في أكدال خلالها،والقصص التي قدمناها تؤكد

على شتى أنواع العقاب التي يمكن أن يتعرض لها كل من أخل بهذا النظام خلال " الزمن المحرم ".وعكس هذا،ففي الوقت الذي يكون فيه أكدال مفتوحا للرعي فهو " الزمن المسموح "،حيث سبق وتعرفنا على دورية مدتها 15 يوما يتخللها نشاط طقوسي مكثف (جدول 21).و تبدأ هذه " الدورة الطقوسية " ليلة افتتاح أكدال،إذ يقضي الكسابون ليلهم على حدود المرعى. و تسمى هذه الليلة " إدنوكايمدن " أي ليلة أوكايمدن ، أو أيضا " عرافة نوكايمدن "،تيمناً بوقوف الحجاج في مكة بجبل عرفة.تنتهي الدورة بعد 15 يوما، يتم خلالها تجميع كميات من الزبدة يهديها المنتجعون إلى خلف الولي سيدي فارس. وطيلة هذه الايام الخمسة عشر، يحتفى بمجموعة من الطقوس،فردياً وجماعياً.فالبعض يشرفون الولي صاحب المرعى ويجددون معه العهد القديم،والبعض الآخر يتوسل أرواح المكان أو يستميلها لقضاء حاجة ما .فبواسطة هذه الشعائر يبحث الكل عن الحفاظ على الممتلكات الجماعية والفردية وعلى الماشية،راجين لها الخصوبة والإزدهار .

وفي الفقرات الخمسة الآتية سنقدم وصفاً لمجموع الشعائر بأوكايمدن .

1 . 1 : ***التوقـف بمدخـل أكـدال*** :

تعرف جوانب أكدال ليلة افتتاح الإنتجاع تجمعاً هائلاً للبشر و الماشية (عرفة أوكايمدن).ويكون الافتتاح رسميا من خلال حفل،في الصباح الباكر عندما تصل أول أشعة الشمس إلى الأرض،فالعرف يقتضي أن يكون الدخول محترما للتقاليد وقت الدخول "أزامز ".تدخل البقرات تحت قيادة النساء في البداية،يليها الغنم والماعز المحروس من طرف الرعاة،ويسهر الرحل على أن يكون الدخول ذا فأل خير عليهم،فالفأل كان من اختصاص البعض في هذا التقليد المسمى " إنفلاس " ناس الفأل الحسن:إنهم متواجدون في كل الجماعات.وهؤلاء " إنفلاس" يقومون بشعائر تسمى " إسكار "،تم إهمالها حاليا . فـ "إنفلاس" كانوا يخطون الخطوات الأولى في المرعى،ويتجاوزون حدود الأراضي الممنوعة" حرم " ([1])،و" أنفلوس " كان يشير بطرف من جلبابه " تاخنيفت " للرحل-المنتجعين داعيا إياهم بالدخول إلى أكدال.في هذاالسياق يتذكر المخبرون طلقات البنادق النارية التي كانت تصاحب الإحتفال.

تبقى الإشارة إلى أن أولى خطوات " أنفلوس" وخطوات ماشيتهم تتماشى و حركة سكة محراث " أنفلوس " الذي يعتبر أول من يشق الأرض في القرية، مفتتحاً بذلك موسم الحرث .

جدول 21 : أجندة الاحتفالات الطقوسية بأوكايمدن
(سنة الملاحظة 1983)

تاريـخ الشعائـر	الأنشطـة الشعائريـة	المحتفـــــون

[1]- بخصوص هذا المفهوم،أنظر ما سبق

9 غشت (الثلاثاء)	سمر بمدخل المرعـــى	بعض الكسابيـن مـن غيغاي
10 غشت (الاربعاء)	الدخول إلى اكدال وإلى التحويطات: " إسكار"	مجموعـة أو أفـــراد
11 غشت (الخميس)	حفلة في منبع سيدي فارس زيارة العيــن رقصــة جماعيـة جمع " الزيارة " سيدي فارس	غيغاية و أوريكـا نســـاء غيغاية وأوريكــا غيغاية و أوريكـــا
12 غشت (الجمعة)	- الحج إلىموسم ستي فاظمة - ذبح خروف بزاوية سيدي فارس . - شعائـر أركوكــو	- بعض الأفراد - نواب من أوسرتاك - نسـاء أوسرتـاك
16 غشت (الثلاثاء)	شعائر أركوكو	نساء إفغان و أمسكرو
24 غشت (اربعاء)	شعائـر أركوكـو شعائـر أركوكـو شعائـر أركوكـو	- نساء إسمير وتدمامت نساء تاشديرت - نساء أوسرتـاك
25 غشت (الخميس)	شعائـر أركوكـو	نساء تامكيست, تنوغريز إكيـس .
26 غشت (الجمعة)	-حفل بعين سيدي فارس (توزومت) - رقص جماعـي - زيارة للعيـن - جمـع الزبـدة	 -غيغاية وأوريكـا . -نســـــاء -كل الكسابي القبيلتيـــــن

في الوقت الحالي يستمر المنتجعون في احترام وقت الدخول المشار إليه بظهور أشعة الشمس الأولى،وقبلها بأسبوع أو عشرة أيام في الدواوير تستعد كل الأسر للصعود إلى النجود العليا. بتحضير الزاد(شعير،ذرة،أركوكو) الذي تتكفل به النساء.فقديماً كان الرجال يخرجون بنادقهم لتنظيفها قبل أن يصنعوا كميات من البارود،بيد أن إعلان الولوج اليوم لم يعد يتم بطلقة من بندقية " بوشفار "،أحد أفراد أسرة " باغاز " (من وادي أوسرتاك).كما أن ولوج الرعاة لم يعد مسبوقاً بولوج العائلات صاحبة فأل الخير (إنفلاس) الذين يكلفون أيضا بإقامة شعائر " إسكار " قبل اجتياز عتبات التحويطات،لذا وجب القول أن الأسر التي ماتزال تحترم هذه التعليمات أصبحت قليلة جداً،بل أصبحت تتقلص شيئا فشيئا .

2 . 1 : *شعائــر إسكــار* :

هناك عتبتان يجب اجتيازهما : عتبة المرعى وعتبة التحويطة،وكما هو الشأن في مدخل أكدال،فتجاوز مدخل التحويطة أيضا محاط بعدد من الإحتياطات.لم نستطع ملاحظة شعائر إسكار،إلا أننا إلتمسنا روايتها من عند مخبرينا([1]).

1 . 2 . 1 . *الرواية الأولى :"إسكار" كما يرويها حسين أوريك*:

" قضى كسابو إمنان ليلة الافتتاح بقدم ممر " تيزي نعدي"،في حين سهر كسابو تامكيست وتاشديرت في " إمين تحناوت " أعلى " لمصارمي".أما " آيت سوكا " فقد ناموا في " أكارد نايت تامكيست "،وبالطبع لكل مجموعة مستبركيها " إنفلاس " الذين هم أول من يدخل أكدال.إنها سلالة " إغس " التي تعتبر فأل الخير :

- آيت مبارك بالنسبة لتاشديرت .
- إد بوري بالنسبة لتامكيست .
- آيت العسري بالنسبة إلى إكيس وتينوغرين .
- آيت أوغومي بالنسبة إلى ونسكرا وثلاث نشاوت .

فإنفلاس معترف بهم من لدن العائلات الأصلية ،" أوسلين "،فأنفلوس هو أول من يدشن الدخول إلى المرعى ويشرف بعدها على احتفال " إسكار"،حيث أن الأسر المنتجعة لا تلج تحويطاتها إلا بعد انتهاء هذه العادة.هكذا إذن يجب على أنفلوس أن " يزيل إسكار "،لكن كيف ؟

ببساطة ستحلب كل امرأة بقرتها بيدها اليسرى دون أن تتفوه بكلمة لتخرج قليلا من الحليب وتسلمه لأنفلوس،ويجمع هذا الأخير كميات الحليب المهداة له من نساء المجموعة في إناء واحد .وبعد أن تفتح النساء أكياس الزاد يمر ليأخذ القليل من كل كيس ويخلط الكل في نفس الإناء،حيث يستعمل الخليط المحصل عليه لرش التحويطات من الداخل،ومداخل السكن البشري (إمين نتحانوت)،والعين التي يؤخذ منها الماء للاستعمال المنزلي.وطيلة المدة التي تتطلبها هاته العملية لا يتفوه أنفلوس بأي كلمة.

خلال هذا الوقت،يمكث الناس،الماشية،الزادوالآواني خارج التحويطات،ويبقى المنتجعون في حالة انتظار.وإذا كان بإمكانهم أن يتكلموا،فإنه ليس بوسعهم أن يأكلوا ويشربوا ،فلن توقد نار ولن يستقدم الماء،وسيبارك " إسكار " الزاد ويطرد الأرواح التي تحتل المكان ..."

1 . 2 . 2 . *الرواية الثانية :"إسكار" كما ترويها نجمة([2]*

" إن " آيت أوغومي " هم الذين كانوا يقومون بـ " إسكار" من أجل " آيت ونسكرا "، وهم قدماء في هذه المسألة .فمن هذه السلالة لم يبق على قيد الحياة إلا سيدة عجوز ،

---

[1] - الشعائر التي تروى تختلف عن تلك التي يمكن مشاهدتها،ونحن واعون بهذا ,ففي الشعائر المحكية يغطي تعدد المصادر جزئيا هذا النقص. ونحن متؤكدون أننا ذهبنا بالبحث إلى أبعد حد. وبالمناسبة فقد أتيحت لنا فرصة مشاهدة هذا الطقس في مناسبات أخرى لدى نفس الساكنة .

[2] - حسين أوريك من دوار ونسكرة 54 سنة وقت البحث. نجمة،أرملة عمرها تقريبا 60 سنة سعيد بوجيي من إحدى عائلات انفلاس بتاشديرت سنه 30 سنة تقريبا وقت إجراء البحث محتوت ابراهيم من سهل أوسرتاك " دوار كليز " في الأربعينات من عمره .

فالناس لم تعد تهتم، و الطلبة يقولون بأنها بدعة.حرموا علينا كل شيء لكن " تكاتين" مستمرة في أدائه وأنا أيضا أقوم به."
وفعلا قامت نجمة بهذا الاحتفال الشعائري .وهكذا روته لي .
عندما وصلت أمام " لعزيب " حلبت نجمة البقرة بيدها اليسرى في صمت ووضعت الحليب في إناء. ثم قامت بدورة حول التحويطة ورشت الجدران الثلاثة،وهي تقول :
" هن دخلت أنون أويدا تنتال تيسنت "
" هن دخلت أنون أما لحق وراو أنتيوادي أبال ربي
بمعنـــى :
" ها هو واجبكم يا من يخبئهم الملـح "
" ها هو واجبكم،فالله وحده الذي بإمكانه مكافأتكم " ."
في نفس السياق يحتفظ بقليل من الحليب لصبه قرب منبع الماء،حيث يأخذ أهل ونسكرا ماء الشرب .
بعد القيام بالشعائر،تسمح نجمة بدخول الأشياء الخاصة بالإنتجاع إلى التحويطة .

1 . 2 . 3 ***الرواية الثالثة*** : ***"إسكار" كما يرويها آايت سعيد بوغيـي*** .

في سلالة " آيت سعيد " التي هي سلالة " أنفلوس" الذي يتم اختياره ليقدم قربان " إسكار". وهذه هي الرواية التي سمعتها منه حول " إسكار" الذي قام به لحساب رحل " تاشديرت " في صيف 1985 .
بالمناسبة فالحليب من الأفضل أن يكون من بقرة سوداء، تحلبها صاحبتها مرددة العبارات الآتيـة :
" أيكـ ربي لبركة غما غيفكـا "
" أيعدل ربي تيغراد أناغ "
بمعنـــــى :
" فليبارك الله كل ما أعطانـا "
" فليبارك الله خيراتنـا "
تضع الحليب إذن في إناء يعطيه لها المقدم ([1]) الذي يأخذ طحين الشعير من زادها ويخلطه مع الحليب.ويذكر بنجوى البسملة (باسم الله)،ويقوم بدورة حول التحويطات ،فيطلي سبابته بالخليط ويعلم عتبة باب التحويطة وخلال هذه العملية بأكملها يلزم المقدم الصمت بالرغم من محاولة المنتجعين استفزازه عن طريق المزاح للنطق بشيء،لكنه يظل صامتاً،وعندما ينتهي يغسل يديه والإناء الذي استعمله،بعدها تدخل النساء التحويطات،ويوقدن النارليتم بعد ذلك حرق البخور([2]) وينثر الملح في التحويطة لطرد الأرواح " لملوك " قبل إدخال الأطفال.

1 . 3 : ***طقوس " أركوكو" كما تمت روايتها وملاحظتها*** .

[1]- لمقدم أو تمقدمت،إسم يمنح لذلك الشخص الذي يدير الإحتفال الطقوسي.
2- أساساً " الجاوي" القادم من مكة .

تحتفي نساء قرية أو قرى متعددة بشعائر " أركوكو" في تاريخ "مضبوط" وفي مكان محدد.فهذا الطقس الذي يدعى أيضا " معروف أركوكو" بمرجعية الوجبة المشتركة التي تحضر أثناءه (معروف)،والتي تتكون من مادة غذائية تستهلك خلاله وهي " أركوكو " الذي هو عبارة عن طحين الشعير المقلي من قبل،والذي يتم مزجه بالزبدة الذائبة .
يمر الاحتفال - كما روي لنا،وكذلك من خلال الفرصة التي سنحت لنا لملاحظته - في عدة أماكن سواء كانت مرتبطة بملحمة سيدي فارس أم لا(وقد كانت موضوع الفصل السابق)..

جدول 22 . معروف أركوكو

مجموعات النساء	تاريخ الشعائر	المكان
أوسرتاك	اليوم الثالث والخامس عشر	تيمزليت وتاونت إسوالن
إفغان – أمسكرو	اليوم السابع	عين نورير
إسمير	اليوم الخامس عشر	تيمزليت
تاشديرت	اليوم الخامس عشر	تيمزكيدة
تامكيست–إكيس - تنوغز	اليوم الخامس عشر	أكركور نيمي زهرة .

1 . 3 . 1 :*أول رواية لطقوس أركوكو كما رواها محتوت ابراهيم* ([1])

" في اليوم الثالث بعد افتتاح أكدال,وفي وقت صلاة الظه،تقيم نساء أوسرتاك معروف أركوكو،ويحضره أيضا بعض الرجال. فالرجال والنساء الذين يعيشون بعض المشاكل(عقم،سوء حظ..)يطلبون من القائمات على هذا الطقس الدعاء،مقدمين لهن قالب سكر. فإذا كان الذي يعنيه الدعاء يرغب في الخلفة فسيتم له ذلك خلال السنة ونفس الشيء بالنسبة لمن يريدون رؤية عدد ماشيتهم في ارتفاع،لكن إذا لبيت رغبة المستفيد، فإنه يبقى مديناً لهن بالسكر ،الذي يدفعه عند نفس المناسبة في السنة المقبلة .
يقام المعروف في تيمزليت،مصلى سيدي فارس.وتكون الزبدة المنتجة من الحليب من الظهر إلى صلاة المغرب من حق تمزليت.ومهما كان عدد البقرات التي تكسبها المرأة،فإن الزبدة المستخلصة ستخلط ب" توميت "(أو أركوكو:طحين الشعير المقلى) ويوضع الكل في إناء.وتقوم كل امرأة بنفس العملية .
وفي النهاية،يتم خلط أركوكو المهدى من طرف الجميع ليقدم إلى كل الحاضرين.وإذا بقى منه نصيب تحتفظ به النساء لإعطائه لأفراد العائلة الماكثين في التحويطة.إنه " الباروك ".
تقدم النساء والحالة هاته،كل الزبدة المستخلصة ليلة إقامة الشعائر،وإن حصل أن بقرة لواحدة من بينهن لم تلد عجلاً خلال السنة،فالنساء الأخريات يتهمنها بأنها غشت في زبدة أورير " تلجماعت ناورير " ولهذا لم تحمل بقرتها بعد " المعروف " (أورتوسي)،لذا

[1]– سبق ذكره .

فكل امرأة تهاب هذه الزبدة.وهكذا،فبعد خمسة عشر يوماً من الاحتفال بمعروف أورير، تخصب البقرة لا محالة " توسي " ومن الضروري أن تحمل...إن لم تكن كذلك في القرية !

فالمرأة الغشاشة سيقدم لها اللوم إذن إذا لم تحمل بقرتها لأنها كانت خادعة في زبدة يوم الجمعة لأورير(لجماعة ناورير) أو زبدة جمعة المنتصف (لجماعة نتوزمت)...فعلى المرأة أن تقدم منتوج زبدة الجمعتين...وقد استخلص الناس أن كل هذا هو من خير الولي".

1 . 3 . 2 طقس ثاني لأركوكو ،كما رواه *أهل تشدرت* :

تحويطة صغيرة من حجر دون سقف.3 أمتار مربعة و 60 سم من الإرتفاع - تدعى مسجد تاشديرت " تمزكيدة نتاشديرت "،حيث يصلي منتجعو هذه القبيلة. وبهذا المقر أيضا تقيم النساء شعائر أركوكو في اليوم الخامس عشر من إقامة الكسابين بأوكايمدن.وكل امرأة تأتي بنصيبها من أركوكو ليقدم بعد ذلك للأطفال والنساء.تجدر الإشارة هنا إلى أن تاريخ الإحتفال بهذا الطقس يطابق تاريخ مغادرة أهل إمنان للمرعى،وهو نفس اليوم الذي تجمع فيه الزبدة من أجل زاوية سيدي فارس.هكذا إذن،ومباشرة بعد انتهاء معروف أركوكو، تبدأ بعض عائلات تاشديرت و ونسكرا في النزول إلى القريـة.

1 . 3 . 3 : *الملاحظة الأولى لطقس أركوكو* :

يحتفى بهذا الطقس من طرف نساء تامكيست، تنوغزين وإكيس،حيث تصل حوالي الرابعة زوالا نساء تامكيست متقدمات عن الأخريات مكان الاحتفال الذي يوجد قرب ركام من الحجر (أكركور نيمي زهرة) بمحاداة مع "العزيب" إكيس.

تحمل امرأة من نساء تامكيست الإناء الذي جمع فيه أركوكو الذي قدمته كل نساء تامكيست،وتضعه على قمة ركام الحجر لتمر بعذ ذلك كل النساء،الواحدة تلو الأخرى في إنحناءة على الأحجار تقبلنها مرة أو مرتين.وإذا كانت نساء تامكيست القادمات من أعالي المنحدر تصلن مجتمعات،فإن نساء إكيس وتنوغزين المتواجدات في مجرى النهر (أسيف نايت إيرن) قرب ضريح الولي،تصلن متفرقات،كل واحدة منهن تحمل إناءها الذي يحتوي أركوكو.وعند اللقاء تتعانق النساء بحرارة مستحضرات ما مر في السنة الماضية، وما ميز وضعية الإنتجاع هذه السنة.وبمجرد قدوم آخر امرأة تقوم مكلفات " مقدمات " القرية بخلط محتوى كل الأواني ويشرعن في التوزيع دون أن يفتهن أن يبعثن لنا هذه السنة بنصيبنا من أركوكو في إناء من الألومنيوم ([1])،حيث كنا نشاهد الاحتفال من الضفة الأخرى .

عندما أرجعنا لهن الصحن وضعت فيه بعض القطع النقدية اقتداء برفيقي عمر،قامت النساء بالدعاء لنا بتحقيق متمنياتنا.منذ هاته اللحظة لم يتوان عمر عن توجيه اللوم لي،

---

[1]- أنا شخصياً وعمر أيت باحماد مساعد في مشروع C R S P .

لأنني كنت السبب في هذا العقد الذي أبرم بينه وبين النساء،لذا وكما تقتضي الأعراف عليه أن يعود السنة المقبلة لإهداء الشيء نفسه.

بعد الإنتهاء من الأكل قرأت النساء الفاتحة وبدأن في التضرع لله وللولية (إمي زهرة) من أجل الإزدهار والرفاهية والسلام وراحة البال.وتمنين على الخصوص أن ينصرف الشرعنهن وعن طريق الرجال والماشية.وبنهاية الإحتفال قامت نساء الجهة السفلى بدعوة صديقاتهن بالجهة العليا لتناول الشاي داخل التحويطة،وكان هذا خلال انتجاع 1983.

4 . 3 . 1 : *الملاحظة الثانية لطقس أركوكو*

تمت ملاحظة طقس أركوكو في اليوم الرابع بعد قدوم الرحل- المنتجعين إلى أوكايمدن (13 غشت 1985)وهو اليوم الذي صادف رياحاً قوية.فقد قامت نساء أوسرتاك بالإحتفال في المكان المسمى " أنفا،أورير،أو أيضا تيمزليت " الذي هو جرف يطل على وادي سيدي فارس والذي يمكن المشاهد من رؤية كل سهل الحوز،لحظات بعد صلاة العصر(حوالي الرابعة زوالا) قدمت أولى المضحيات إلى أنفا،واحدة منهن كانت ترتدي غطاء صوفيا أبيض (أحايك) فتبعتهن نساء أخريات أفواجاً أفواجاً،و كذا صبيات وصبيان في مجموعات صغيرة.وبعد العناق والسلام أخذت النساء في الجلوس جنباً إلى جنب مشكلات نصف دائرة،تاركات خلف ظهورهن الجرف،وكان هناك حوالي أربعين إمرأة وعدد البنات حوالي 28 والصبيان حوالي العشرة.

أمام صف النساء وضع أركوكو الذي جلبنه سواء في صحون أو في قدح أو فقط في ورق. وتجمع الأطفال بعيداً عن النساء والبنات.وكما يقتضيه المقام فقد التزمت الحيطة والحذر متخذاً مكاناً يمكنني من ملاحظة الإحتفال وكذا الإستماع إلى بعض المحادثات الجارية.لم يتوان بعض الأطفال لحظتها في الإلتحاق بي والجلوس معي.وهكذا تعاطفنا فيما بيننا بسرعة .

كانت النساء يتجادبن أطراف الحديث ويتنادين مستعملات عبارات تشريفية أو معبرة عن القرابة العائلية مثل: " للا خالتي،عمتي"،يسألن عن الحالة الصحية،عن المرضى أو يقدمن التعازي في وفاة قريب أو يسألن عن أخبار فلان ..الخ.وكلهن يتحدثن في آن واحد مما جعل جلسائي الشباب يشبههن بالعصافير. فالنساء اللواتي تعشن في مختلف قرى وادي أوسرتاك هن اليوم مجتمعات من أجل " معروف أركوكو " والأوليات منهن يشرن إلى وجودي للواتي قدمن متأخرات.

- " هل هو أمازيغي ؟ وماذا يريد ؟ "

- " إنه يجد هذا لافتاً للنظر" إيكا درس لعجاب"،أجابت بسرعة إحداهن لتطمئنهن،لأنها كانت تعرفني ."

وكانت عدة محادثات تمر في آن واحد بين مجموعات صغيرة من النساء ,إحداهن أشارت لهن بأن " إيست" سيدي فارس لا يربطن لا الثور ولا حتى البقرة لحلبها،ف "إيست " سيدي فارس لا يستعملن الحبل أبداً .

لزم وقت من الزمن حتى تكتمل المجموعة (ساعة واحدة)،وفجاة تناولت تلك المسماة " تلمقدمت" " أحايك " ثم دعت بعض النساء ليتبعنها إلى حافة الجرف المطل على سهل الحوز،حيث زاوية سيدي فارس.

شكلت النساء صفاً متراصاً،وهن متجهات بنظرهن إلى الغرب،نحو زاوية سيدي فارس،ثم نشرن " أحايك " طوله 4 أمتار وعرضه 80 ,1م على طول صفهن إلى أن سقط على الأرض،حيث أمسكت كل واحدة بطرف منه،لكن لم يتمكن كلهن من الإمساك " بأحايك" حيث أن بعضهن بقين مستمرات في الحديث.الماسكات بأهذاب " أحايك " وبأمر من " تلمقدمت" رفعنه إلى مستوى رؤوسهن ثم أنزلنه إلى مستوى صدورهن،حينها سمعت التضرعات الأولى التي شاركت فيها حتى اللواتي بقين بعيدات. هكذا إذن سمعت ابتهالات موجهة إلى مختلف أولياء القبيلة،سيدي فارس في المقام الأول،ثم إمي زهرة، سيدي شمهروش،وأخرى كانت موجهة إلى الله :

" أفلاغ ياسي رابي درور "

" أيكـ رابي لبراكة غلبهايم ناكغ "

معنى ذلك :

" فليحفظنا الله من الأذى "

" فليجعل الله البركة في ماشيتنـا " .

مسايرة للحركة الإهتزازية ل"أحايك" كانت كل امرأة تتضرع حسب ما تعرفه، وحسب متمنياتها وما بخاطرها،فتأتي نساء أخريات ليأخذن مكان زميلتهن اللواتي تركنه ،بعد أن انتهين من التضرع والدعاء إلى أن أشارت "تلمقدمت " لهن بالتوقف وقراءة الفاتحة،حينها يوضع أحايك أمام أقدامهن.وكلما فرغن من قراءة الفاتحة،تأمرهن بإعادة العملية من جديد :حمل أحايك وتحريكه،التضرع وقراءة الفاتحة .

تلتفت النساء موجهات وجوههن شطر الشرق،مكررات نفس الشعائر.وفي النهاية يتم ثني قطعة الصوف،وترفع " تلمقدمت " يدها في حالة هستيرية إلى مستوى رأسها وتطرحها في حركة فجائية متبوعة بانحناءة إلى الأمام،وكأنها تصلي،آخذة في الصراخ والدعوة بالسلامة والهناء للجميع " لهنا دا سلامت " وبتحقيق مبتغى كل واحد ،دون أن تنسى الدعاء بالازدهار للماشية وإبعاد الأذى عن الناس،تشاركها بعض النساء من خلال تمتمات،وكختام لهذا الطقس تطلب " تلمقدمت " من " تلجماعت " الدعاء لصالحها. ودون أن ينتظرن،تستظهر النساء الفاتحة متبوعة بـ:

" أس إكمال رابي دسيدي فارس لغاردان "

" نطلب من الله وسيـدي فـارس أن يقبـل منهـا "

تهرول النساء نحو أواني أركوكو تجمعنها وتضعنها على صخرة مسطحة. إمرأتان تبسطان قطعة ثوب قديمة،وتفرغ فوقها الأخريات الأركوكو المهدى من طرف الجميع ،والذي شكل كومة الآن،فتخلطه واحدة منهن ،لتتكلف إمرأتان فيما بعد بتوزيع حفنات على الحاضرات.النساء أولا ثم الأطفال دون تمييز جنسي.أما " تلمقدمت " فتقوم بحركة ذهاب وإياب بين المرأتين القائمتين بالتوزيع والنساء الجالسات بعيداً لإعطائهن نصيبهن،فحتى أصدقائي الصغار ذهبوا لأخذ نصيبهم من " المعروف "،وبعد وقت وجيز جاءني بعض الأطفال بقصعة مملوءة بأركوكو.وكانت المرأتان تأكلان من الكمية نفسها. في حين كان

باقي المشاركين يأكلون على إنفراد،يرتوون والحالة هاته بالماء،لأن أركوكو ينشف الحلق.
تخرج امرأة قالباً من السكر وتهديه إلى " تلجماعين " وتطلب دعاء :
" تلجماعين يان لفاتح "
وتهم النساء الأخريات اللواتي لا يحفظن الفاتحة في الدعاء مرددات :
" نطلب من الله أن يلبي رغباتها "
ودون سابق إنذار تعم الضوضاء،إذ يتعلق الأمر بتفاوض النساء ومناقشتهن لتحديد يوم إجتماعهن وإستهلاك السكر.و بعد أخذ ورد اتفقن على اليوم الموالي. وعندما همت النساء بالمغادرة،ذكرتهن إحداهن بأن المغادرة يجب أن تكون بعد الصلاة على النبي بقراءة الدعاء :
" اللهم صلي على النبي وعلى آله وصبحه ..."
فتكون حينذاك فريقان مباشرة لأداء هذه الصلاة بالتناوب،وهما يرددان نفس العبارة. وهكذا سوف يتجه الموكب نحو صخرة بقامة إنسان بها شق.إنها الصخرة المسماة " تاونت إسوالن"،أي الصخرة التي تتكلم.وتوقفت عند الصخرة النساء مشكلات صفاً هندياً وشرعن في الدوران حولها،من اليمين إلى اليسار.وكلما وصلت إحداهن إلى الشق المحفور في الصخرة توقفت عن الهرولة لتأخذ من على الأرض حجراً صغيراً تضعه على قمة الصخرة.وفي الطواف الثالث توقفت النساء تماماً عن الهرولة ليقرأن لآخر مرة الدعاء. تقول إحداهن " بركـ " بمعنى أن الإحتفال قد انتهى
وقبل افتراقهن بقليل،قدمت لهن" تلمقدمت " قطعة من السكر،حيث نفثن فيها، وأرجعت إلى واحدة منهن،بعدها أصبحن حرائر في الذهاب إلى تحويطاتهن،ومع كل واحدة نصيب من أركوكو " الباروك " .

4 . 1 : ***الاحتفالات بعين سيدي فارس*** :

حفلتان إذن تفتتح وتختتم بهما الدورة الطقوسية في أوكايمدن،حيث تتطابق أوقات الحفل(الموسم) والإنتجاع،فالإنتجاع يعني أولاً وقبل كل شيء الذهاب بعيداً من أجل اللقاء. إذ أن مجال الإنتجاع هو مكان إلتقاء الناس والآلهة.فـ" أموكار " تعني في اللغة الأمازيغية " لقاء " أو موسم بالعربية،في حين أن الإنتجاع هو أيضا قيام الناس والماشية بزيارة تقية.
في سنة 1983 وبالرغم من أن العشب كان قليلاً،حسب ما حكى لي أحد الكسابين، فإن الأهالي انتجعوا لأن الزيارة واجبة بالنسبة للماشية سواء كانت صغيرة أو كبيرة.
" نوشكاد أن زور، أنزور أولي دلبهايم "
" جئنا للزيارة وتمكين الماشية من ذلك "
حفلتان– كما سبق الذكر- تشكلان بداية ونهاية الدورة الطقوسية بأوكايمدن. فالأولى تقام في اليوم الثاني بعد افتتاح أكدال.إنه يوم احتفالي، يقال عنه أنه يوم العين "أس نتالعينت "،ويتعلق الأمر بعين سيدي فارس التي تقام بالقرب منها الحفلتان،فبعد صلاة الظهر يتجمع الجميع بالقرب منها رجالاً ونساء وأطفالاً من أجل الحضور والمشاركة في

الرقصات التي تنشطها فرق غيغاية وأوريكا (خصوصا أوسرتاك وآيت لقاق).إنه مشهد فاتن بألوانه،وهي أيضا مناسبة للشباب البالغين والشابات غير المتزوجات ليدخلوا من خلالها في مغازلات عاطفية،ويقومون برقصة الخطيب " أسلي " حيث يخرج شاب من صفوف الراقصين لدعوة شابة للرقص،تترك بدورها صف الشابات،ويرقصان بشكل ثنائي رقصة الخطيب.لذا نجد الشباب يتنافسون فيما بينهم على من سيتمكن من الرقص مع أكبر عدد من الشابات،وهذه الأخيرات يشعرن بالشرف والفخر لأنهن دوما المدعوات للرقص. مناسبة يجد فيها الشباب المكلفون بالرعي نوعا من الراحة والحرية ([1]).

كان الرجال في حفل إفتتاح أكدال يتنافسون على الرماية في الماضي " لشارت" ([2]).وكان دوي الطلقات النارية يسمع من مسافة بعيدة جداً،حسب أقوال أحد الرحل-المنتجعين الذي كان يذكر القبائل المجاورة بقدوم " توزومت"،التاريخ الذي يفتح فصل المواسم المحتفى بها في هذه الجهة من الأطلس.ولهذا السبب سمي هذا اليوم بـ" أس نتوزومت"،أي يوم الوسط .وفعلاً إنه اليوم الموالي لحفل موسم " نتوزومت" أو "أموكار نستي فاظمة" في قبيلة أوريكا.إنه ملتقى سنوي لقبائل هذه المنطقة من الأطلس الكبير وسوق كبيرة للدواب،وخصوصا البغال.

الاحتفال الثاني يقام في الجمعة الثالثة بعد افتتاح أكدال بالقرب من عين سيدي فارس كذلك.

والاحتفالان معاً تطبعهما زيارات تقية إلى عين سيدي فارس، حيث تغتنم النساء الفرصة للقيام بزيارات عديدة لهذه العين فرادى أو جماعات إلا أن الزيارات تتكثف خلال الحفل، وبالخصوص في الوقت الذي ينشط فيه شباب القبيلتين الرقصات الجماعية. نشير بالمناسبة إلى أنه يوجد مأوى بسيط لحماية العين،يستر الحجاج ويحجبهم عن الأنظار لأنهم يأتون للإغتسال والتبرك بشرب الماء البارد الموجود في العين،خاصة وأن هذه المياه مشهورة بمختلف المنافع لأنها فيض عن بركة الولي، تشفي المرضى،وتذهب الشؤم وأضرار السحر،لكن ما مدى صحة هذه الأقوال ؟ فالوصف لم يكن له أن يذهب بعيداً،لكننا بالرغم من ذلك حاولنا مقاربة ما هو أساسي بهذا الخصوص .

و ها هو الحفل من خلال ارتباطه بالزيارة والعين،كما وصفه لي أحد المخبرين:

" يصل أهل أوريكا وغيغاية،نساؤهم وأطفالهم على ظهور الحمير أو البغال أو على الدراجات النارية،يصل آخرون راجلين،ويتجمع الكل في العين،لأنه من الواجب عليهم زيارة " أدزوران "هذه العين التي يقضون بها ساعة أو ساعتين وهم يرقصون،ثم يتفرقون ليتوجهوا بعدها إلى " لعزيب".ومن أجل هذه المناسبة أقيم سوق تعرض فيها مواد غذائية،ألبسة وحلي زهيدة...

تقام رقصة جماعية ينشطها رجال (متزوجون وعزاب) وشابات من القبيلتين (غيغاية وأوريكا)،ثم تجمع الهدايا:في الحفل الأول تكون على شكل نقود،وفي الثاني تكون على شكل زبدة تقدم لزاوية سيدي فارس .

---

[1]- لقد خصصنا مقالا للرقص بغيغاية نشر في " Pratiques et résistances culturelles au Maghreb " C N R S. 1992

[2]– أحد مخيمات أكدال أوكايمدن مايزال يحمل اسم " لعزيب دار ليشارت "

- ***جمع زيارات سيدي فارس***

يقوم مناد أثناء الحفل بإثارة انتباه الملاحظ،فجلبابه المفروش أمامه يحث القبيلة " تقبيلت "([1])على تقديم زيارة لسيدي فارس.وبواسطة النقود التي يتم جمعها يتم شراء رأس من الماشية،يذبح في اليوم الموالي في الزاوية.ولنستمع إلى العم إبراهيم محتوت بشأن هذا الموضوع: "...عند دخولنا إلى القرية كان المسنون يسألوننا: "هل ساهمتم في زيارة سيدي فارس أم لا ؟ كونوا في المستوى " أقدات ".إنها الزيارة التي تساوي لعزيب (يعني الإنتجاع) " هان نتات أيكان لعزيب " .

عندما تقدم عشر ريالات (نصف درهم) كزيارة، فهذه الزيارة ستحفظ الحيوان. وإن أنت لم تقدمها،فترحالك باطل " أور تعزابت "،لذا يمكنك الرجوع إلى القرية بماشيتك....فحتى لو أخذت فيما بعد أضحية " تيغارسي " من قطيعك إلى الزاوية، فلن يكون لذلك أي معنى.فكل شيء كان باطلاً. لذا يجب أن تدفع العشر ريالات مع ناس تقبيلت ، حتى تكون فعلاً قد ارتحلت،وترحالك سيكون مقبولاً بالنسبة إلى الأبقار كما بالنسبة إلى الماشية الصغيرة ([2]).

يشارك أهل تشديرت في الزيارة ويساهم ممثلوهم في جمع التبرعات.ينادي شخص من الحضور على الناس طالباً منهم تقديم الزيارة،وإذا كان لكل مجموعة ممثلها، فإن المقدم من عشيرتنا يحث الجميع على المساهمة مردداً : " هاتوا زيارة سيدي فارس يا أهل " تقبلت" .

في حالة العزوف عن تقديم " زيارة " يقدم كل ممثل ما بين 15 و 20 درهما باسم مجموعته،والمبلغ المجموع يستغل في شراء رأس من الماشية (أخف نولي)...في نفس اليوم،وفي الغالب مساء،وإلا فإن رياحاً عاتية ستهب في اليوم الموالي.
العقلاء يقولون: " انتبهوا، إنكم مازلتم لم تشتروا بعد قربان سيدي فارس، فأين أمواله ؟ " لكن إذا تمت العملية في وقتها ... فلاشيء من كل هذا يحدث... بل الرحمة... وفي الغد وبعد تناول الفطور،تحمل الأضحية على ظهر بغل مصحوب بشخص أو شخصين أو ثلاثة (لا يهم العدد) المهم أن يصل الى الزاوية،حيث يذبحون الشاة ويقرؤون الفاتحة مع الشرفاء الذين يستضيفونهم ثم يعودون إلى مقراتهم .

- ***جمع تبرعات الزبدة*** :

إن مقدم الزاوية مصحوبا بمتطوع شاب من وادي سيدي فارس هو من يقوم بجمع الزبدة المهداة للزاوية،وهذه الزبدة التي تسمى ب "الجمعة "،هي منتوج اليوم الخامس عشر من الإقامة في أكدال.تفيد المعلومات أنه مهما كان عدد البقرات الحلوب فإن كل الزبدة المستخلصة يومها تذهب كلها إلى الزاوية .هكذا إذن يمر المقدم من تحويطة إلى أخرى متقدماً حماره،حيث تعترضه النساء بإناء به زبدة مرددات :

"هاد إميك نتالجماعت ،أس تقبول ربي"

" هذا قليل من الزبدة ، تقبل الله "

---

[1]- تقبيلت تشير هنا إلى مجموع الرحل دون تمييز بين غيغاية وأوريكا وبداخلهما المجموعات الفرعية التي تشكلهما

[2]- يستعمل المخبر كلمة " أولي " التي تحدد الأغنام والماعز

ويرد المقدم :
" الله يجعل البركة"

يفرغ المقدم ما تيسر من الزبدة في إناء بلاستيكي وضع بإحدى كفتي الشواري الذي يحمله الحمار،وبالكفة الأخرى،يوجد كيس مملوء بالملح يهب منه المقدم حفنة لكل امرأة قدمت القربان.فهذا الملح يقدم إلى الابقار كما سبق الذكر لأنه " باروك " سيدي فارس .
تبدأ هذه العملية من مخيمات " إمنان " ويستمر في " فتفيرة " حيث يمضي كل من المقدم ومرافقه الليل.وفي الغد يذهبان إلى " أسمير " و " تدمامت " قبل المرور إلى النصف الآخر من أكدال،حيث أهل " أوريكا "،فبالإضافة إلى الزبدة التي ستوزع على أسر (تكاتين) السلالات الأربعة التي ستستفيد من مداخيل الزيارة لهذه السنة،تقدم بعض النساء الشمع لانارة زاوية سيدي فارس.

2 - *منهجيــة التأويـــل* :

تستند المنهجية التي سوف نتبناها لتأويل هذه التظاهرات الدينية على أربعة مبادئ منهجية :

* مقارنة الاحتفالات الطقوسية (أو عناصرها) بأوكايمدن باحتفالات مماثلة (أو عناصرها) تقام في مناسبات أخرى لدى نفس الساكنة .

فالطقوس في أوكايمدن ليست فريدة من نوعها،إذ أن المعطيات الإثنوغرافية بخصوص الحياة الدينية عند غيغاية تؤكد ذلك،حيث أن احتفالات مماثلة تقام في مناسبات أخرى ارتأينا من الضروري تقديمها،كما يرى رادكليف بروان،فتأويل طقس من الطقوس هو دراسته ومقارنته في مختلف السياقات التي يتمظهر فيها(رادكليف براون 1972).هذا التقديم السياقي يشكل مرحلة هامة في العمل التأويلي،فمعنى الطقوس مرتبط بمدلولاتها في مختلف السياقات الطقوسية أو الثقافية التي تتواجد فيها.

وبالفعل،فإن السياق العام وثقافة الناس الفاعلين في هذه الطقوسيات يستحضر لحظةالتأويل،فالرموز المستنبطة من صيروراتها ستعرض في مختلف السياقات الثقافية (صيرورات تقنية،سيرورات الحياة العائلية) التي تظهر فيها.ودراسة التقنيات الرعوية والعلاقات الاجتماعية لها مكانة مميزة في هذا العمل.ومن ثم سيجد فيها التأويل الأدوات الكفيلة بتوضيح – من خلال المقارنة - مختلف العناصر الطقوسية .

* تشكل التظاهرات الطقوسية بأوكيمدن كلا غير قابلاً للتجزيئ، فمن خلال القراءة ما بين سياقية الطقوس يمكن رسم حدود (أو مقاطع) ما أسماه " تيرنر " بالنظام الشامل للطقوسيات "(تورنر1972)،بمعنى أنه إذا أعدنا وضع مختلف الطقوس في سياقات متعددة. سيظهر كل طقس حينها وكأنه متغير لنوع طقوسي معين ينتسب إليه،لكن كل الطقوس تنتسب إلى مجموعة سنحاول من خلال التحليل بناءها في نظام شامل.

وما تزال اثنوغرافيا الشعائر بأوكيمدن تختزن نظاما قربانيا كاملاً .

* اللجوء إلى التفسير كمرحلة مبدئية لفهم تلك الأنشطة، حيث أن مقاربة للشعائرهذه تعطي كل أهميتها للتفسير،أي للمعنى الذي يقصده الفاعلون من أفعالهم. وقد تم جمع بعض

الآراء والتعاليق من عند بعض المسنين،بعضهم نساء حول مختلف الطقوس التي وصفناها،فكانوا أقل اطنابا في هذا الموضوع،حيث كان تفسيرهم ضعيفاً.ومن خلال الروايات التي قدمها لنا المخبرون بخصوص بعض الشعائر التي لم نشاهدها، كانت هناك مقاطع تفسر الممارسات المحكية،فالتفسير إذن كان يرافق الحكي،حيث يحكي الراوي ويفسر.وستكون الاقتراحات التي كان يتضمنها التعليق قريبة من سلسلة الاقتراحات التي سيأتي بها تحليلنا للشعائر،فالكل سيخضع للعمل التأويلي. لنقل إذن وبعجالة أن التفسير يقتصر في مجمله على شرح قصدية الطقوس .

* التحليل النسقي لكل طقس حسب الطريقة التي صاغها كلود ليفي ستروس لتأويل الأساطير والتي ارتأينا أنه من الضروري أن نكملها بإضافات بيير بورديو،والتي سنعرضها بالتدقيق فيما بعد.

ومن الانصاف أن نشير في هذا السياق إلى أن العمل على الطقوس والظاهرة الدينية بصفة عامة يندرج وبشكل مواز في سياق أعمال أخرى في نفس الميدان قام بها باحثون آخرون نقتسم وإياهم الأرضية والمقاربة،من بين هذه الأعمال نجد:" الوجبة القربانية " (حسن رشيق 1986) و " الأضحية وأقنعتها " (عبد الله حمودي 1988) ولقد سبق أن أشرنا في المقدمة إلى أن هذين الإنجازين قد حبيا البحث الاثنوغرافي بفرضيات جديدة من خلال نهجهما مقاربة صارمة للظواهر المدروسة. وكانت هذه المقاربة في الوقت ذاته نقداً للنظريات السائدة في الميدان وللنسقية في الوصف الإثنوغرافي.

إن النظريات الإثنوغرافية خلال الفترة الاستعمارية لم تستطع الإلمام بشمولية الظواهر الطقوسية.فعندما تبنت فرضيات دوتي و وسترمارك الشروحات الفرايزرية (كانت الأكثر أهمية في هذا السياق أكثرمن غيرها) كانت بالفعل تبحث من خلال الطقوس على دين عتيق لتجديد الطبيعة إلتصقت به ممارسات جديدة جاءت بها ديانات مختلف الغزاة الذين تعاقبوا على المغرب (عبد الله العروي 1976) خصوصاً المسيحية والاسلام . فكل أعمال تلك الفترة كانت تردد صدى البحث عن دين منسى([1])

فلا غرابة إذن أن تكون الاثنوغرافيا - في هذه الظروف – قد ارتبطت فقط بالطقوس الوثنية وما قبل اسلامية, والتي كانت تفصلها عن الطقوس الاسلامية التي كانت توضع إلى جانب المدن،النخب،والدولة العربية –الإسلامية.وهو ما اعتبر خطأ حسب ع .حمودي الذي برهن على أن معقولية تقنع الانسان بالجلود وهو الاحتفال الذي يقام في عيد الاضحى لا ينفصل عن روابطه بالأضحية الإسلامية.

وسيتجلى تبنى هذا الموقف النظري الذي يعتبر الشعائر كجزء من كل في التصميم المنهجي للملاحظة والتحليل.وذلك اجتنابا لتعثرات السابقين،وبحذر أكبر تجاه الأحداث التي تؤكد نظرياتهم أصبح من الضروري أن نقوم بوصف اثنوغرافي منهجي شامل ومكثف للأشياء الطقوسية ،الحركات والعبارات و مقارنتها بسياقات طقوسية وغير طقوسية أخرى يمكن أن تظهرمن خلالها حتى تكتمل عناصر السياقات الطقوسية مع السياقات الثقافية وتوضح بعضها البعض.

---

[1] - على حد تعبير بيير بورديو " لامجال للوم أو مدح هذه البحوث،ولكن الأهم هو التساؤل عن السبب الذي جعل الباحثين الأكثر مهارة " لم يستطيعوا فهم بعض الأشياء التي أصبحت بديهية (...) في غياب تدابير أخلاقية وسياسية(...) وفي غياب أدوات تفكير كالاشكاليات،لمفاهيم،المنهجية ,التقنيات ... " (14: 1980)

إن نقدالأسس النظرية و المنهجية للإثنوغرافية الممارسة وقتها كما سلف الذكر يستند على فرضية جديدة للعمل تفاديا لهفوات الأعمال السالفة التي أنجزت في غياب دلائل تاريخية ملموسة،وهو ما تبين من خلال الأعمال التي كانت تجري وراء اكتشاف بقايا دين قديم اكتسحته الديانات الغازية الجديدة.فبدل البحث عن الأصول (التي نجدها عند دوكايم) نقترح دراسة علاقة ما هو طقوسي بالمجتمع الذي يحتفل به وأيضا محاولة فهم المجتمع من خلال طقوسه دون الوقوع في أسر نظرية الانعكاس التي حذر منها ليفي ستروس (1973). في هذا السياق نجد حمودي في كتابه " الأضحية وأقنعتها " يحاول أن يبين الأشياء الموجودة في الحفلة ومن خلالها، و ما يقوله الناس لبعضهم البعض أو عن أنفسهم ثم يحاول وضع هذا النوع من المجتمع بشكل مواز مع نوع الخطاب الذي يرددونه في حياتهم الاحتفالية والطقوسية (حمودي 1988).

المقاربة الجديدة إذن،مدينة بشكل كبير للإضافات التي قدمها بعض المؤلفين للنظرية الأنثربولوجية في ميدان دراسة الأسطورة والطقوس: ليفي ستروس،إيتيان،لياش ، بورديو،وذلك من خلال مساهمتهم في نحث تساؤلات جديدة وإضافتها إلى انشغالات سابقيهم .فبعض تأويلات هؤلاء المؤلفين،في المغرب على الأقل مغرية فعلاً،فمثلا يرى" إ.لاووست " في مؤلفه " إنسان الجلود " أو " بوجلود " ذلك التيس الإلهي،ملك القطيع المسن الذي يذبح من أجل أن يبعث في هيئة تيس شاب قادر على إنماء القطيع (ذكره ع. حمودي 1988).

ها نحن إذن في قلب مجتمع تذكرنا شعائره بالعهد الرعوي الذي كان فيه الإله التيس يعبد، والذي يبعثه الأمازيغ دوريا تحت تعريف " بلماون ". وهذا لن يظهر لنا بطبيعة الحال في كل الأنشطة الطقوسية للفلاحين الرعاة بغيغاية سوى متغيرات لدراما الموت و البعث .

ومن ثم فصيرورة عملنا هذا ستعتمد وصف،فهم وشرح النشاط الرعوي الذي يحتل فيه الطقس مكانة بارزة،والذي سيفيدنا لا محالة بمعطيات جديدة بخصوص العلاقات الاجتماعية التي تنسج حول تربية الماشية.من هنا يصبح الاحتفال الطقوسي " كتعليق فاعل أو مصوغ يرتضيه المجتمع لنفسه " (حمودي 1988) أي أن المفكر فيه داخل ومن خلال الطقس سينطبق على ما يعيشه الناس،بيد أن ما نبحث عنه هي مختلف أنماط اللاوعي التي من خلالها يفكر الناس ويتمثلون عالم العلاقات الاجتماعية، أو بالأحرى فما يفكر فيه ضمنيا هو ما يتوخى التحليل اكتشافه. فمن خلال الخطاب الظاهر في ممارسة الطقوس نود الوصول إلى الخطاب الكامن حول تناقضات العلاقات الاجتماعية.

وهذا يعني أن الطقوس التي نتوخى دراستها هي وثائق تحمل معلومات وأخبار ذات معنى مزدوج:ظاهري،وهي الكلمات ثم التصرفات،وكامن وهي الأشياء الطقوسية الكامنة التي سيوضحها التحليل،وذلك من خلال فك شفرة الأجزاء ثم الطقس بأكمله فيما بعد .

يندرج التأويل إذن في إطار حقل التفكير النظري هذا،وضمن المنهجيات الذي يوحي بها. وفيما يخصنا نريد أن نؤكد على شيء أساسي مفاده أن تناول طريقة منهجية سبق العمل بها ليس معناه اللجوء إلى السهولة كما قد يتبادر إلى الذهن،بل هو في العمق اختيار ناتج عن هم تعميق نوع من البحث باستعمال نوع من آليات جميع وتأويل المعطيات . لذا فمنهجية تأويل الطقوس المعتمدة تعمل وفق مراحل، ففي المرحلة الأولى سيجزأ كل طقس إلى أطوار أو وصلات أو وحدات مع احترام تسلسلها.وقد أكد عبد الله

حمودي الذي ينخرط جليا في هذه الصيرورة التي طبقها في تحليل قربان عيد الأضحى والحفلة المقنعة " لرجل الجلود " أن التقطيع يجب أن يحترم التعيينات الحقيقية لتحديد الوحدات أو الفقرات من خلال تحديد وحدات المعنى. أما الطقوس فسوف يعاد تعريفها من الخارج من أجل استخراج معنى عناصرها.وهذا المعنى ليس دائما ثاوياً في تفاصيلها." فمعنى الطقوس،كما يرى ليفي ستروس يكمن في " المكانة "،وفي وظيفة التاريخ والسياق الثقافي من جهة،ومن جهة أخرى في بنية النظام الرمزي التي تظهر فيه."

في مرحلة موالية،سيتم تجميع كل الوحدات المنعزلة التي سبق تحليلها في " وحدات المعنى "،حيث سيتم معرفة ودراسة الطقس من الداخل.إن التأويل هنا سيعتمد تحليل التمفصلات الداخلية للطقس بغية توضيح البنية الرمزية للنظام في أفق التقدم في شرح العناصر الطقوسية.وقد اقتبسنا طريقة العمل هذه والتي تعتمد تحليل الطقوس من الظاهر ومن الداخل عن ديتيان (1979) .

تشكل طقوس أوكايمدن كلاً يطبعه نفس النظام المدلولي،حيث أن "الأشخاص" الذين يحتفلون بأركوكو وأسكار هم من يضحي بكميات من الزبدة أو برأس ماشية لسيدي فارس قرباناً له،فتحليل هذه القرابين سيبرز النظام الرمزي التحتي الذي سيظهر الاختلافات والتماثلات التي تقرب أو تبعد فيما بينها، والتصنيفات المحلية لما هو مذكر وما هو مؤنث،لما هو جماعي وما هو خاص،ولما هو آهل و ما هو خال،لما هو إنساني وما هو شيطاني ...إلخ .

هذه الأنواع من التفكير المعبر عنها رمزيا في العمل الطقوسي ليست غريبة تماما عن أهم التناقضات والتوثرات المنبثقة عن البنية الاجتماعية وعن الواقع الذي يعيشه الأفراد بين المجموعات الاجتماعية أو حتى بين الجنسين،وأيضا في علاقتهم بالقوى الحافظة.

ولنذكر مرة أخرى أننا لا نزعم أن الأنماط المعبر عنها في النظام الرمزي هي بالضبط انعكاس لبنية العلاقات الاجتماعية ولتناقضات النظام الاجتماعي. فالدرس الذي يجب استخلاصه من انتقادات " ليفي ستروس" ل" بواس " هو أنه " إذا كان هناك انتظام علائقي بين ثقافة مجتمع وأساطيره (أو طقوسه) فهذه الصلة لا تحمل دائماً هيئة إعادة انتاج الأصل " فالاسطورة (أو الطقس) يمكن أيضا أن تقدم صورة معكوسة للحقيقة الاجتماعية تجريبياً كما تتمثل في وعي أعضاء المجتمع."(241. 1973).

والأكثر من هذا،حسب بيير بورديو أن هذا الانتقاد الذي يؤكد ضعف نظرية الانعكاس، لايجب أن ينسينا درسا آخر لماكس فيبر الذي يقول : " إن الأفعال السحرية أو الدينية هي أساسا "اجتماعية"،يهيمن عليها هم ضمان نجاح الإنتاج وإعادة الإنتاج أو بالأحرى البقاء .إنها موجهة دراماتيكياً نحو الغايات العملية، الحيوية والمستعجلة،وغموضها العجيب يكمن في كونها تستعمل لهذه الغايات،وخارج كل قصدية واعية ينتج منطق عملي بواسطة جسد ولغة مبنيين ومبنيين،مولدين بشكل آلي لأفعال رمزية (بورديو1980).فحسب بيير بورديو تقوم الأساطير أو الطقوس بوظائف موضوعية للاندماج المعنوي عند دوركايم وللاندماج المنطقي عند ليفي ستروس. فرغم أن مقاربتهما توضح وظائف الأسطورة،فإن هذين الباحثين،ودائما حسب بورديولا يوضحان كيف تتم هذه الوظائف. فالخطأ يكمن في كونهما قد فصلا المعنى الموضوعي للأسطورة عن الفاعلين الذين يعملون على وظيفتها، وعن الظروف الموضوعية والغايات الإجرائية التي تعتمد عليها ممارساتها.

فهم الممارسة الشعائرية،دائما حسب بورديو،هو معرفة منطقها الداخلي(الذي ليس هو تحويل بسيط للبناء المنطقي)،وضرورتها العملية المتعلقة بالشروط الحقيقية لتكونها، حيث تكمن بوضوح الوظائف التي تقوم بها والوسائل المستعملة للوصول الى تحقيقها. ففي هذا الاتجاه يؤكد " كزنوف " على الخاصية العقلانية للطقس الذي " يحيل على مبتغى، وعلى بنيات وأسباب "،والتي يضيف إليها الباحث " النتائج الحقيقية للفعل المنجز " (ج. كزنوف 1971). ناهيك عن المنطق الذي يحمله.

إن الممارسة الطقوسية لها " أساس مادي صرف " حسب تعبير بورديو يتمثل في السياق الاقتصادي والاجتماعي لهذه الدراسة:

- الرهانات المتعلقة باستغلال مراعي أوكايمدن القائمة على التعارض بين مجموعات مختلفة.
- الرهانات الحيوية لإنتاج وإعادة إنتاج الحياة المادية للمجموعة في بنية علاقات فيما بين المجموعات والجنسين.

هكذا إذن فملاحظة الطقوس يجب أن تستجيب إلى متطلبات عملية وإلا فهي عديمة الجدوى ويجب أن تهمل،خاصة وأن الشعائر تقوم بمهمة الحفاظ على النظام من منطلق كونه ذلك الشرط الهام لاستغلال المراعي الجماعية في سلام وطمأنينة من خلال تشغيل عدة ميكانزمات تضمن احترام القاعدة الاجتماعية (مالينوفسكي 1980).حالياً و من وجهة نظر سياسية –إدارية نجد أن العلاقات بين الجماعات التي تتميز ب " التنافس الرعوي " هي الآن تحت إشراف الهيئات السياسية والإدارية للدولة المركزية التي بسطت مراقبتها على كل مناطق البلاد مما رجح فرضية عدم جدوى النظام الاجتماعي والميكانزمات التقليدية التي كانت تضمنه.بالمقابل فإن التنظيم الرعوي في هذه الجهة من جبال الاطلس يشكل في حد ذاته نجاحا،مقارنة مع مناطق رعوية أخرى من الأطلس المغربي،حيث لم يستطع حضورالسلطات المركزية شبه الدائم بها فرملة التطورات التي تنحو باتجاه تهديد التوازنات الاجتماعية والطبيعية. بيد أن كسابي غيغاية وأوريكا لازالوا متشبثين بالتقاليد التي تحكم علاقاتهم واستغلالهم للمجال الرعوي.فاحتفالات التعبد، والولاء لذكرى أولياء الأماكن،كعناصر من بين أخرى،هي من يقوي ويعمل على استدامة هذا التقليد.

لقد أصبح النظام عنصراً ضروريا في التجارة اليومية بين الناس،فمن دونه يستحيل تصور أي شكل من أشكال الحياة الاجتماعية.فتشييد هذا النظام والمحافظة عليه،يرتهن إلى صيرورات الإنتاج وإعادة الإنتاج التي تضمنها الأنشطة الطقوسية، الأمر الذي تؤكد عليه المجموعة مؤكدة تلاحمها من خلال استحضارها لأهم التوترات التي تستفزها ولذلك الإحساس الجماعي الضروري للتعاون والتعاضد ونبذ كل المشاعرالخاصة،ولو لوقت محدد،هذا ما يصبوا إليه كل أعضاء هذه المجموعة في ممارستهم الشعائرية.أما المجموعة فهي مكونة من هيئة الذكور" لجماعت" وهيئة الإناث " تلجماعين" .وإحدى الفرضيات الفرعية لهذا العمل هي أن الذات الجماعية تشكل الإطار المحدد للنشاط الفلاحي-الرعوي.إذ لا توجد ولو أسرة واحدة تملك كل وسائل الإنتاج سواء كانت بشرية أومادية، الضرورية للقيام بالأعمال الحيوية، علما أن النشاط الإقتصادي البيتي هو تقريبا غير مفكر

فيه خارج هذا الاطار الجماعي.إن وحدة المصلحة وذلك التعاضد في صيرورة إنتاج الخيرات المادية هو ما يحاول النشاط الطقوسي التذكير به رمزياً جماعة الزوار المقدمين للقربان.فعند تناول الوجبة القربانية جماعياً،وتقديم القرابين إلى الحراس وسيد المكان، تؤكد المجموعة على ما يجمعها وتبعد ما يفرق السبل بينها.
بيد أنه إذا كان عالم الرجال الطقوسي موجه بشكل كبير نحو مراقبة المجال واحترام النظام السائد والمتمثل في الحدود المكانية والزمنية المصاغة جماعياً لإستعمال أكدال،فإن عالم النساء يركزالاهتمام على الخصوبة والألبان وإنتاج الحليب المرتبط أساساً بإنتاج وإعادة إنتاج تربية الماشية.
بالنتيجة يمكن ترتيب طقوس أوكايمدن في فئتين(طقوس ذكورية / طقوس أنثوية)حسب التقسيم الأساسي الذي يعارض الجنسين،والذي يمنح المبدأ المولد لكل العمليات التي تعبر كل الطقوس التي تحتوي عليها،والتي بدورها ستجمع حسب تناقضاتها وتماثلاتها كما ستبين ذلك الجداول والتعاليق التي سنقدمها فيما بعد.

الفصـــــل الثامـــــــن:

محاولــة تأويــل طقــوس أوكايمــدن

1. *تحليل خارجي لطقوس أوكايمدن :*

يتم الترحال إلى أوكايمدن في فصل الصيف،في اليوم السابع عشر من الصمائم(حوالي منتصف شهرغشت)،حيث تعرف هذه الفترة بهذه الجهة من الأطلس عدة احتفالات ولقاءات قبلية ومبادلات تجارية،وحياة دينية ذات صبغة جماعية مكثفة. وفي هذه المرحلة بالتحديد تفتح دورة من المواسم ومن الشعائر:احتفالات لإفتتاح المراعي المرتفعة:أوكايمدن،تيشكا،أنكور،أومن أجل الاحتفال بمواسم سنوية مثل موسم ستي فاظمة أو سيدي شمهروش.
يتميزالانتجاع بأوكايمدن على الخصوص بالاحتفال بسلسلة من الطقوس،ويعتبر القيام بهذه الشعائر جزءا من هذا النظام.
من أجل متطلبات التحليل سنقوم بتجزيئ كل نشاط طقوسي إلى مراحل من أجل فحص ودراسة معنى " مكانة " العناصر المكونة لها قبل الشروع في بناء " حصيلة " عن طريق تجميع وحدات المعنى،فطقوس أوكايمدن ليست كلها من صنف واحد مما يجعلنا نعمل على التمييز بين:أضحيات على شكل قربان تقدم للولي سيد أوكايمدن،وأضحيات على شكل وجبة قربانية تستهلك من طرف الإنس أو" الجن "هكذا إذن يحتفل بطقوس أوكايمدن في

تواريخ محددة من طرف مجموعات محددة ومعلومة،كما تبين ذلك أجندة الطقوس. وسنحترم في هذا التقديم بالطبع التسلسل الكرونولوجي لهذه الاحتفالات الطقوسية.

1 . 1: *التوقف واجتياز العتبات* :

يقضي الرحل ليلة 10/9 غشت من السنة القيصرية،الموافق 28/27 يوليوز من السنة الميلادية على أبواب مراعي أوكايمدن في انتظار وقت افتتاحه مع طلوع الشمس. وتسمى هذه الليلة ب " ليلة أوكايمدن أو عرفة أوكايمدن" تيمناً بوقفة الجبل المقدس في مكة المكرمة،في التاسع من ذي الحجة من السنة القمرية،فالوقوف بعرفة من المراحل الفقهية في زيارة مكة. لذا فالرحل- المنتجعون يستعدون لولوج الحرم،مجال محرم إلى غاية هذا التاريخ. فبتوقفهم واجتيازهم للمدخل من أجل الإقامة في المرعى تكون هذه العملية قد أسست علاقات عكسية لصيرورة موسم الحج (في مكة) والذي تبركت برمزيته([1]).

أولاً:يعتبر الكساب المنتجع كحاج،وفي هذا السياق يأتي تصريح ذلك المخبر الذي كان يتحدث عن الانتجاع بصفته زيارة(زيارة تقية) الرجال والماشية إلى مكان عجيب،في نفس الوقت الذي هو مقام وحرم لمؤسس النظام الرعوي.

ثانياً: التوقف الذي به يقلد المنتجع عمل الحاج في مكة أمام جبل عرفة، حتى يتسنى له بعد هذا الوقف ترك الإحرام ([2]) والرجوع إلى الحياة العادية.وكما هو الشأن في مكة، لكن في إطار نظام رمزي آخر،فإن مجال الانتجاع سيغير وضعيته حسب الموعد المحدد في الأجندة،فإلى حدود الآن هو حرم،ويمنع الدخول إلى أن تشرق شمس الغد فيصبح حلالاً مفتوحا للرعي، لكن دون أن يفقد خاصيته كحرم، حيث أن وصفات طقوسية أخرى تنتظر الرحل- المنتجعين.

يقوم الرحل- المنتجعون،قبل اختراق حدود أكدال بشعائر أسكار،وهو احتفال جماعي، بالرغم من فقدان أهميته، كما كان الأمر في السابق،فإن المخبرين لم يغفلوه في رواياتهم، حيث أنه يظهرمن خلال حركاته وتعابيره الطقوسيتين على شاكلة إسكار الذي لوحظ وقت اجتياز عتبة التحويطة،والذي سوف نأتي على دراسته فيما بعد.هذا الطقس إذن كان موضوع مختصين يدعون(إنفلاس ج أنفلوس)، ينحدرون من عائلات معروفة بالفأل الحسن،كانت تتكفل باقامة الاحتفال لصالح مجموعاتها المرتحلة.

يؤدي الرحل – المنتجعون بإسكار بعد عرفة أوكايمدن واجباتهم تجاه حراس الحدود، خاصة وأن إسكار وجبة قربانية تقدم " للجن" (وافتتاح أكدال هو مرور.وهذا المرور كما يرى(أ. فان جينيب) هو في نفس الوقت مادي وروحي.إنه أيضاً افتتاح دورة طقوسية.

1. 2: *وجبة للبشر – وجبة للجن* .

1. 2. 1: *قربان جني (شيطاني) :إ سكار* :

---

[1] – من أركان الإسلام الخمسة: الحج إلى مكة المكرمة،وهو"فرض" على كل من استطاع إليه سبيلا.

[2]- شرط مفروض على الحاج في مكة .

يقام إسكار في أوكايمدن قبل الدخول،سواء للمرعى أو للتحويطة.ولو أن التردد على التحويطة يكون أياما قبل الدخول الرسمي،حيث يصعد الرجال يومين أو ثلاثة قبل العاشر من شهر غشت لترميم وإصلاح ما أتلف بسبب التساقطات الثلجية والمطرية،بيد أن الأسر لن تلج التحويطة إلا بعد الاحتفال رسمياً بإسكار

1.2.2: *إسكار،التسمية و السياقات الطقوسية الأخرى* :

إن العبارة التي تستعمل محلياً لتسمية هذا الطقس هي: " كيس إسكار " بمعنى رفع أو إزالة إسكار. فقد كشف(ج.مونيي 1951) فعل جر بمعنى رمى،وكلمة ' كار ' بمعنى قبيح،ومن ثم يبدو أن الأمر هو رمى أو تخلص من شيء قبيح.وفي السياق ذاته، يرى الباحثون: (أ.بيل 1934 و 1938)،(ج مونيي 1951) و (ج. سيرفيي 1985) في إسكار طقسا لطرد الشر.

يزيل أهل غيغاية الشر كلما كانت الريح قوية، قد تتلف معها المحاصيل الزراعية أو كلما كانت هناك نكبة طبيعية أو فوق-طبيعية.هكذا إذن تتم إزالة إسكار في مناسبات شتى، ويمكن ترتيبه في شكلين: إسكار،طقس مستقل كما هو الشأن في اليوم الأول من الانتجاع، وإسكار الذي يتمظهر كمقطع في شعائر أخرى.

يتقدم الاحتفال بشعائر بإسكار،كما هو معلوم،كل اتصال جديد بالمراعي المرتفعة،وبمجالات الانتجاع،وهو الأمر المطبق من طرف كل المنتجعين في مختلف المراعي و"لعزايب " بجبل توبقال ([1])،يسمى كذلك (أبسيس).وهذه التسمية الأخيرة تنتسب مرجعياً إلى المقوم الأساسي الذي يشكل المضحى به قربانا خلال هذه الشعائر.ففي كل الأحوال فإن تركيب الطقس متشابه،فلقد تكرر ذلك إلى حد الملل: يخلط المضحي طحين الشعير بالحليب ويرش به جدران التحويطات ومنابع المياه،يستعمل اليد اليسرى ولا يتكلم، مادام هذا الخليط موجها للجن الذي يسكن المكان في غياب الرحل- المنتجعين.

في سياق آخر نجد أن إسكار حلقة من حلقات،أو مقطع من مقاطع احتفال طقوسي آخر، كمعروف ' إمي تاعزة ' أو القربان المسمى " تغرسي نلعادا " الذي يحتفل فيه ايت مزان بتدشين حرث الخريف،ففي حالتنا احتفل آيت تخسانت (ثلث آيت مزان) في الخامس من نونبر 1985 ب " تيغرسي نلعضا " .

"... توقف الزوار عند وصولهم بالقرب من شجرة عتيقة تدعى " أدوغمام نسيد"، شجرة الولي التي تمثل حداً فاصلاً لا يجوز تجاوزه في الحين،إذ يجب على " الحجاج " أن يتهيؤا للدخول إلى مجال حرم ضريح سيدي شمهروش،المسمى حوسة أو علي نايت إدر، حيث يتهيب شيخ في السبعينات من عمره لنزع إسكار.ومن حوله آخرون يحملون دلواً من قرية سيدي شمهروش. يتوجه حوسة نحو المكان،حيث وضعت القرابين التي أتى بها الزوار،وما إن يصل الشيخ عند كل واحد منهم، حتى يفتح الكيس بيده اليسرى آخذاً منه كمية من الطحين ليضعها في الدلو،ثم يكسر فوقه بيضة .

---

[1]- نشرة داخلية غير منشورة في GRSP بخصوص جولة استطلاعية حول جبل توبقال تمت في 1985/8/7 .

يضيف حوسة بعدها كمية من الزبدة ويشرع في تخليط كل المواد،دون أن ينطق ببنت شفة، ويتجه نحو مجرى السيل المدعو " تلات نتامكيست"،ثم يملأ الدلو بالماء ويكمل عملية التخليط باليد اليسرى التي تأخذ بالنهاية لونا داكن الإصفرار.
يرجع الرجل نحو المجموعة متوقفاً أمام كل صخرة كبيرة في طريقه يطليها بالخليط، بعدها يتقدم حوسة الموكب طوافاً نحو الضريح وهو يطلي بالخليط الأصفر كل حجر موجود على مقربة منه. "([1])

وكما هو الحال بالنسبة إلى الانتجاع،يسهل هذا المقطع من أضحية تدشين موسم الحرث المرور من مجال لآخر،ومن ثم اجتياز عتبة تعتبر خطيرة.وهناك مناسبات أخرى يقام فيها حفل إسكار سبق وأن وصفها(حسن رشيق 1986)،فخلال معروف " إمي تعزا " الذي وصفه عند نفس الساكنة، أقيم إسكارعلى فترتين:
- قبل إشعال النار لطهي الخبز في موسم " إمي تعزا "،وذلك بسبعة أيام قبل موعد الحفل (موسم أو معروف).
- قبل طبخ اللحم القرباني يوم المعروف.
يتوجب،والحالة هذه،على مقدم القربان في كل هذه المناسبات الالتزام بنفس الطابوهات:
- ممنوع الكـلام .
- استعمال اليد اليسـرى.
- منع إضافة الملح إلى الطعـام.
إنها طقوس الدخول،حسب(حسن رشيق) بالمعنى الذي أعطاه " مارسيل موس " لهذا المفهوم، فحفل إسكار،الوجبة القربانية الموهوبة للجن، ينظر إليه كتمهيد أو مدخل لأكل اللحم القرباني من طرف البشر.وبالرجوع إلى مناسبات أخرى يقام فيها اسكار،يصنف "حسن رشيق " ومن خلال استحضاره لمناسبات أخرى،يتمظهر فيها طقس إسكار.هذه الشعائر في " الطقوس الشيطانية "؛الشيء الذي سيمكن من إدماج طقوس أخرى لا تسمى إسكار, لكن تقترب منها:في القصدية والأفعال والأشياء الطقوسية،كما هوشأن تلك الوجبة المسماة " تزلالت " التي تقدمها النساء للضفادع والتي هي عبارة عن حساء شعير بدون ملح، أو أيضا " تروفين ": ذرة مشوية بدون ملح . بالنتيجة فطقوس إسكار كما رويت لي في أوكايمدن تعيد إنتاج نفس التركيب، مثلها مثل أركوكو " بقيت وفية لبعض القواعد التي تشكل بالضبط ما بها من شعائر. " (ج. كزنوف 1971). وهذا بالمناسبة تحليلها المقطعي.

1. **2. 1. 2: مراحل *طقس إسكار*** :

يمكن النظر إلي إسكار،حسب مقدمي القرابين،كوجبة قربانية مكونة من مواد ثابتة: طحين الشعير،حليب،زبدة وبيض،بالرغم من تنوع سياقاته الطقوسية وتنوعاته الخفيفة،تخص " للجن " أو من يقوم مقامهم.وتقدم لهم هذه الوجبة حيث يفترض وجودهم: الصخور،منابع المياه،عتبات المساكن،الحدود .

[1] - شعائر تمت ملاحظتها يوم الثلاثاء 5 نونبر 1985 .

يفرض القربان على صاحبه سلسلة من الطابوهات تتعلق بالكلام،تمليح الطعام القرباني أو استعمال اليد اليمنى.وهو ما يحدث بالفعل،إذ أن مقدم القربان يلتزم الصمت أثناء عمله الطقوسي، كل ما هنالك أنه يردد بعد العبارات ذهنياً،وهذه الأخيرة تعبر عن القصد من الطقس أو الدين يوهب لهم الاحتفال.ومادامت هذه الوجبات القربانية تقدم إلى الجن أو الشياطين فإنها من دون شك مخيفة،لكن الناس لا يرغبون في فزعهم،بل كل ما يبتغونه هو حماية شخصهم ومتاعهم من شرهم.مقدم القربان يكون تارة امرأة ([1]) وتارة أخرى يكون رجلا، لكن بشكل عام ينحدر من عائلات ذات الفأل الحسن : " انفلوس ".

جـدول 23 : *مقاطع طقـس إسكـار*

الروايــة رقــم 1	الروايــة رقــم 2	الروايــة رقــم 3
المقاطع: 1- حلب البقرة باليد اليسرى 2- مزج: الحليب + الطحين 3- بلل: التحويطة + العين 4 - التزام الصمت 5- استظهار العبارات ذهنيًا	المقاطع: 1- حلب البقرة باليد اليسرى ------- 2- بلل: التحويطة+ العين 3- التزام الصمت 4- استظهار العبارات ذهنيـا	المقاطع: 1- حلب بقرة سوداء باليد اليسرى. 2 - مزج: الطحين + الحليب 3-طلاء عتبات التحويطات 4- التـزام الصمت 5 – استظهار العبارات ذهنيـا

التفسير الشعبي المتعلق بإسكار جد وجيز،فحسب ' نجمة '(رواية رقم2) يهدف إسكار إلى طرد (لملوك) الأرواح المحتلة للأماكن قبل الدخول إلى التحويطة التي بقيت خالية لمدة طويلة،وتستحضر هذه السيدة في حديثها واقع وجودهم،تقول: " لسنا الوحيدين على هذه الأرض" (ماخ نوكني كاي فتون). فمن أجلهم تردد ذهنيا عبارات التضرع المصاحبة لعملية تبليل الجدران بحليب بقرتها،لكن يبقى أن الخاصية الخطيرة للجن،هي التي نجدها على امتداد الطابو المتعلق بالملح.فالملح حسب نجمة،يحمي البشر من الأعمال الشريرة للجن،لذا يجب اجتناب وضعه في الطعام المخصص لهم،خاصة وأن القصد من هذه القرابين الشيطانية هو طرد الجن الذي يحتل المكان أو كتم غضبهم على الأقل .

يتكون حفل إسكار من حركات،من استعمال أشياء مختلفة،من ترديد عبارات ومن تعاليق توضحها، حيث يشكل المجموع أفعالاً إما ايجابية أو سلبية. في إحدى الحالات يقوم مقدم القربان بمزج الطحين والحليب،كقربان يقدم لمحتلي المكان متوجهاً إليهم،ببعض "عبارات التضرع "،وفي حالات أخرى يلتزم واهب القربان ببعض المحظورات المرتبطة بالنار،

[1] - طقس إسكار هو أولاً " احتفال رسمي " عمومي كان يقوم به الرجال، لكنهم أصبحوا يتخلون عنه يوماً بعد يوم،لقد أصبح شبه رسمي،يكتسي صبغة سحرية خاصة و يمارس في السر من طرف النساء المسنات.

حيث أن الرحل- المنتجعون لا يلجون البيت إلا بعد إتمام إسكار،والمرتبطة كذلك بالملح، بالكلام وباليد التي تستعمل لتهيئ وتقديم الوجبة القربانية .

وهذه الوجبة هي خليط من الطحين والحليب. يؤخذ الطحين من أكياس التموين التي أتى بها الرحل من بيوتهم الأصلية المتواجدة في الدوار.أما الحليب فهو إنتاج كل البقرات المتواجدة أو من واحدة فقط،كيفما كان لونها،إلا في حالة تعيين اللون المخصوص (الأسود).يقوم الرحل- المنتجعون بتقديم القرابين إلى سكان المكان،حليباً وطحيناً،قبل أن يأكلوا منه، خاصة وأنه غذاؤهم الأساسي خلال إقامتهم في لعزيب. ذلك أن طحين الشعير لا يمكن استهلاكه دون طهيه،والطقس كما هو معروف يمنع استعمال النار،الأمر الذي يشير إليه المعارضون،عندما يربطون إسكار بالجوع والعطش([1])،خاصة وأن النار لا توقد إلا بعد الانتهاء من حفل إسكار،أحيانا وحسب التقاليد بعد ثلاثة أيام.وكيفما كان الحال فإن هذا الخليط يؤسس علاقة بين مادتين أساسيتين تمثلان نوعين من نشاط الرحل- المنتجعين، وهما الزراعة وتربية المواشي.

يقدم القادمون الجدد هذا الطعام المكون من طحين الشعير والحليب أو من الحليب فقط(رواية رقم 2- في حالة الراعي المتوجه إلى النجود) لتطهير الأماكن المسكونة- العتبة، العيون،المساكن - ومناشدة الجن من خلال قراءة ذهنية لبعض الأدعية مع منحهم النصيب " هاذا حقكم يا من تخبئهم الشمس " أو أكثر بطلب مباركة ممتلكاتهم " فليبارك الله ممتلكاتنا "(رواية رقم 3).

التوسل إلى الجن بالقربان والدعاء ومباركة الممتلكات والزاد (رواية رقم1) هي المقاصد الأولية لإسكار،كما تبدو من خلال التصرفات و التفسيرات الشعبية. باستثناء ما قد يقوله القائمون بهذا الطقس،يبقى من أهداف إسكار المصرح بها: طرد الشر وجلب الخير،كما أنه بالمناسبة وخصوصا في أوكايمدن يعتبر طقس مرور حسب المعنى الذي يشير إليه (أ. فان جنيب) وهو القيام بإجراءات سحرية – دينية للمرور من مجال لآخر.

وكما سبقت الإشارة إلى ذلك, لا توقد النار خلال حفل إسكار،كما هو الأمر بالنسبة لعدة أنشطة عادية ومألوفة مثل الأكل والشرب أو منح الثدي للرضيع أو سقي الماء من العين.إنها حالة منع قصوى يقع فيها الرحل- المنتجعون.في سياقات أخرى لإسكار، يحتفل بالطقس قبل إيقاد النار لطهي خبز حفل (الموسم) معروف الولية " إمي تاعزة "،لكن في حالة أخرى تستعمل النار لطهي اللحم القرباني،ما دام أن إسكار يستعمل في هذا السياق السميد المطبوخ جزئياً،المبلل بماء مغلى،حيث سيوضع اللحم ليطهى فيما بعد.

هكذا إذن، نجد أن إسكار يشيد علاقة متعددة الأبعاد مع النار حسب السياق.في أوكايمدن وبعد الوقفة التي تسبق الولوج إلى مجال الرعي والانتجاع،و الصيام الذي يعقبه إلى غاية انتهاء الطقس، وسيؤدي منع إيقاد النار بالرحل- المنتجعين إلى استهلاك " وجبات باردة "حملها الرحل معهم من القرية ([2]).

وليس إسكار فقط حفلا يتم من خلاله اللقاء بين الناس واختلاط الماشية في المجالات المخصصة للانتجاع،بل هو احتكاك مجالين متكاملين في المشهد،وهما "لعزيب" والقرية.

---

[1] - هناك بالمناسبة،تعليق خاص بالذين يرفضون هذه الطقوس: " إسكار هو الجوع والعطش.والسنج يستعملون اليد اليسرى.وهذا شيء حرام،وليست هذه الأشياء سوى عبادات أصنام " .

[2] - في السابق كانت هذه المدة تدوم ثلاثة أيام .

ففي كل مناسبة ترحال تقوم العائلة المرتحلة بتجديد بناء المسكن،مدشنة ذلك بقربان،كما هو الحال في نهاية الأشغال لأن السكن في مكان ما يتطلب طرد الأرواح التي تقطنه،ففي اعتقاد الرحل- المنتجعين لا يوجد مكان خال من " الجن " لذلك فالاحتفال طقوسياً هو خير سبيل لولوج مساكنهم،كما هو الحال بالنسبة إلى دخول التحويطات.

يكمن العمل الأولي في بناء موقد (أنكان) جد متواضع : ثلاث صخرات ترص على شكل **u** متحرك كما يقول المتدخلون :" لماذا نثبت الموقد،فنحن لسنا خالدين في لعزيب " والشيوخ المحافظون على التقليد يرفضون ظواهر التقدم الحالي بقولهم:" في هذه الأيام يتم البناء بالصلب وتشيد المواقد مثلما تشيد في المطابخ بالقرية.فهل سنمكث بصفة نهائية في لعزيب؟ "

تقام والحالة هذه عمليتان بحذر شديد،حتى لا يفزع حراس ومحتلو المكان،الأولى:وهي الدخول الطقوسي للمسكن الجديد بعد إرضاء " مالين لمكان " بقربان بدون ملح والثانية هي بناء موقد بدائي دون إيقاد النار لأن الجن وكما سبق الذكر يخشى النار الذي يقتله كما يخشى الملح.والقربان دون ملح يهدئه ويحل التناقض نار/ جن و ملح/جن (مارسيل موس 1969).

الطعام غير المملح هو أيضاً حذر ملتزم به،فالناس يقدمون للجن طعاما غير مملح، كي يقف حاجزا بين عالمهم وعالم الجن،الهدف والمبتغى دائماً هو أن تحفظ هذه الوجبة القربانية الناس والماشية من شرهم،فإذا كانت خاصية الملح في سياقات طقوسية أخرى هي ربط العلاقات وتوطيدها بين الناس،فإن له في هذا السياق خاصية عكسية وهي طرد وإبعاد الشر.وحتى يبقى الأمر ساري المفعول طيلة طقس إسكار،يلتزم الواهب (الشخص الذي يقدم القربان) الصمت،لأن الكلام ينقض هذا الطقس (إرزا إسكار) ويبطل مفعوله. ونحن نعلم أن المسلم وقت أداء الصلاة لا يكلم أحداً،وإلا بطلت صلاته، ووجب عليه إعادتها،الأمر الذي جعل حسن رشيق يؤكد على مسألة التداعي والانصهار بين مفاهيم ما هو جني والصمت.وهنا نؤكد أن المسألة تتعلق بتداعي قار بالنسبة إلى تعالقات أخرى كتلك الخاصة بالنار والتي لها رموز مختلفة حسب السياقات .

وبما أن الطعام موجه لمخلوقات فوق طبيعية، فإنه يجب استعمال اليد اليسرى في إعداده وتقديمه،والتي ليس من المألوف أن يستعملها الناس في حياتهم العادية.وهي القضية التي ينبه إليها المعارضون كونها تميز الفعل الحرام .

يوظف حسن رشيق التفسير الشعبي لهذا المقطع من الطقس في تأويل إسكار،وذلك بربط استعمال اليد اليسرى بما هو شرير وسحري، ب(لوفدير) أو (لوسبيح)،أي ذالك المخلوق الذي علينا تجنب ملاقاته في الصباح أو بكل بساطة " العسري" .فمفهوم اليسار يرتبط ويحيل بصفة عامة على حواء،تلك المرأة التي خرجت من الضلع الأيسر لآدم.من ثم فاليسار كما المرأة،يصنف في جهة القوى الشريرة.ونحن مازلنا نتذكر تعالق المرأة والراعي وتشابههما،فالاثنان خطيران، " وشرهما أكيد لا يتأخر " ([1])

1. 2. 2. *قربان يستهلكه البشر :أركوكو .*

1. 2. 2. 1:*التسمية وسياقات طقوسية أخرى :*

---

[1]- أنظر الفصل الثالث .

يتواجد طقس أركوكو في عدة أماكن من الدورة الطقوسية بأوكايمدن([1])ويحتفى به في تواريخ وأماكن مختلفة .

تتكون وجبة أركوكو من شعير مقلي ومبلل بغزارة بالزبدة الذائبة،وهي كما هو معروف وجبة يستهلكها أمازيغ هذه المنطقة نظرا لغناها الحراري،لكن حين تقدم كوجبة قربانية تسمى " معروف أركوكو " و " المعروف " في الاثنوغرافيا المغربية وليمة طقوسية تجمع الإخوة أو الأصدقاء.وقد تكون أساساً قرباناً دموياً أو زراعياً أو هما معاً، وفي كل الأحوال فهي وجبة قربانية – طقوسية تستهلك بعيداً عن الوحدة العائلية،" تكات "(حسن رشيق 1986)،بالرغم من أننا نطلق اسم معروف في ممارستنا المألوفة على كل هبة غذائية مهما كانت طريقة استهلاكها:بشكل فردي أو جماعي،مما يقرب أكثر " المعروف " من مفهومه القرآني وهو الصدقة أو عمل الخير.وعلى كل حال فإن طقوس أركوكو بأوكيمدن هي " معروف " تقوم به النساء،ووجباته القربانية تستهلك من طرف البشر،على عكس وجبات طقس إسكار الذي يقدم للجن،بيد أن الأمر مختلف تماماً خارج أوكايمدن، إذ تحضر النساء " أركوكو" بعد ولادة كل بقرة بالزبدة المستخلصة من عملية الحلب الأولى التي لم تقدم لظروف معينة للولي([2]) تستغلها النساء إذن لتحضير أركوكو وتقدمه على شكل حفنات صغيرة لكل مار من أزقة القرية،كما هو الشأن بالنسبة إلى " أدوغس " الحليب الأول للبقرة التي وضعت لتوها،والذي يطهى قبل وهبه تبعاً للطريقة السالفة الذكر .

تقدم النساء أيضاً " تمحدرات " قرباناً يتشكل في الأساس من طعام يسمى(إبالغوين)وهو عبارة عن سميد الشعير المطبوخ بالبخار والمروي بالزبدة المستخلصة مباشرة بعد ولادة البقرة،لكن وفي بعض الأحيان قد يكون هذا القربان عبارة عن ذرة مشوية تعطى للأطفال فقط([3])،وعموماً تضحي النساء بقربان كلما استشعرن الحاجة لذلك([4]).

الملاحظ أن كل هذه الوجبات القربانية تشترك في مسألة استعمال أول زبدة بعد ولادة البقرة،لكن خصوصية أركوكو هي ذلك الخليط من طحين الشعير المقلي والزبدة. فعبر التأويلات والتعاليق التي تظهر المعنى، يرتسم القصد من الشعائر لكن في مثل الحالة السابقة، فهذه التعاليق قليلة .

يتم الاحتفال طقوسياً بأركوكو " للتصدي للرياح والعواصف " حسب ما يقوله الجميع. كما هو الشأن بالنسبة إلى جمع الزيارة للولي سيدي فارس الذي يبتغى من ورائه تجنب الرياح وطلب الرحمة،وهو ما يلتقي و القصد من شعائر إسكار والذي يتجلى في طرد الشر،على الأقل هذا ما يوضحه مقطع (أحايك) والدعوات المصاحبة له.

على ذكر هذا الاحتفال نشير إلى أن " آيت ونسكرا وثلاث نشاوت " في الوقت الذي كانوا يقدمون فيه القربان إلى وليهم سيدي علي أوفارس،وقبل التوجه نحو الزاوية والولي كانوا يعلقون أحايك ظنا منهم أنهم يطهرون القرية من كل الشرور ويجلبون الخير

[1] - يمكن الرجوع إلى أجندة الطقوس بأوكايمدن .

[2] - أنظر الفصل الرابع .

[3] - نشتق من تسمية " تمحدارت" اسم"امحدار" ويطلق على الطفل الذي يحفظ القرآن في المسجد .

[4] - تضحي النساء بقربان كلما شعرن بحاجة لذلك، وكلما كان لديهن مشاكل، أو صعوبات، أو أردن تبديد قلق أو كآبة .

للسكان والممتلكات.وفي أوكايمدن كانت مجموعات من النساء تعلق " أحايك" كلما عصفت الرياح بقوة لتوقيفها،بيد أن التعليق غالبا ما يكون خفيا والمعنى الشعبي لهذا الطقس لا يصرح به تلقائياً،كل ما هنالك نجد،مثلاً: " المرأة التي تغش في الزبدة ستصاب بقرتها بعدم الخلفة ".وبالفعل،ففي أذهان المعلقين على هذه الطقوس ،فإن النساء اللواتي يقدمن الزبدة مع طحين الشعير يضمن في آن واحد خصوبة وإعادة إنتاج ماشيتهن.فأول منتوج حليبي بعد إقامة الرحل- المنتجعين يخصص لهذه الوجبة الجماعية.أما النساء اللواتي سيتخلفن سيعاقبن في إنتاجهن الحيواني.هكذا إذن يمكن النظر إلى أركوكو كطقس لجلب الخيرالذي يظهر على الماشية.فقد لاحظنا من خلال النقاشات التي تسبق الاحتفال أن بعض " العبارات" ليست لها علاقة بمدلول الطقس،كما تبدو للوهلة الأولى.فقد كانت امرأة تؤكد أن (إست سيدي فارس)،أي نساء سيدي فارس لا يستعملن أبدا الحبل(على سبيل المثال) وهنا أيضاً اضطررنا للبحث عن توضيحات .

هكذا إذن يقول " دا إزداك "([1])بخصوص الحبل :

"... بالفعل،إنه نظام أمر به سيدي فارس حتى لا تتسبب النساء في تعذيب ماشيتهن. فعلى سبيل المثال:لا يجوز أبداً ربط العجل أو العجلة طيلة أسبوعهما الأول بعد الولادة (شأنها شأن الطفل الذي لم يسمى بعد([2])،وحتى إذا كان الحيوان صعب المراس،فلا يجب استعمال الحبل([3])" يضيف مخبرنا،لكن خوف النساء كل الخوف هو أن يرين الفحول تربط طيلة مدة الانتجاع،خاصة وأن القطيع يتكون في مجموعه من عدد صغير من الفحول الذكور. نذكر بالمناسبة أن الماشية تختلط بمراعي أوكايمدن،مما يساعدها على التناسل،ولما كان عدد الثيران المخصبة ضئيلا،كما سبقت الإشارة إلى ذلك،فإن بعض ربات البيوت يستعملن الحبل لربطها حفاظا على طاقتها،في حين أن تلك اللواتي لا يملكن ثوراً فحلاً لهذا المبتغى، فإنهن يخشين رؤية عقر بقراتهن (عدم التمكن من التناسل)

1.2.3.2: ***المراحل الطقوسية*** :

احتفالات أركوكو التي سيتم تقطيعها إلى مقاطع هي بالتحديد تلك التي تمت ملاحظتها. أما تلك التي رويت لنا فلن نهملها،بقدر ما سنعود إليها بغية تحديد معنى بعض المكونات الطقوسية .

جـدول 24 : *مقاطع شعائر اركوكو* .

طقس رقـم 1	طقس رقـم 2
المكـان : أوريـر 1 – وصول مقدمات القرابين	المكـان : أكركور نايمـي زهـرة 1 – وصول مقدمات القرابين

[1] - أحد أهم مخبرينا في الخمسينات من عمره،ينحدر من وادي أوسيرتاك،وهو طباخ رئيسي بنادي " ألبان " الفرنسي بأوكايمدن. إنه من بين الذاكرات الحية لأوكايمدن: مراعي للانتجاع ومحطة للرياضة الشتوية.

[2] - حسب التقليد،يمنح الاسم للطفل في اليوم السابع بعد ولادته .

[3] - بالعكس يجب معالجة الحيوان اولاً،وذلك بأخذ حفنة شعير وتمريرها فوق ظهر الدابة الثائرة وتقديمها إلى سيدي فارس ... توضع هذه الحفنة مع كمية الشعير التي ستقدم إلى الولي .

2 – وضـع أركوكـو	2 – وضـع أركوكـو
3 – تعليق أحايك،التضرع وقراءة الفاتحة	3 – تقبيـل الحجــر
4 – خلط أركوكو	4 – خلـط أركوكـو
5 – أكـل أركوكـو	5 – أكـل أركوكـو
6 – قربـان للواهبات	6 – قربــان للواهبات
7 – طـواف دائــري	7 – دعـوة لتنـاول الشـاي
8 – انتشــــــار	8 – انتشــــــار

يختزل المخبرون هذا الفعل الطقوسي فيما يلي :

تجتمع النساء ويأكلن أركوكو (تومبت، أو أبسيس) في هذا المكان أو ذاك.من خلال تتبعنا لهن نقول فعلاً أن أكل أركوكو هو الفعل المؤسس لهذا الطقس.ولو أن الاحتفال الطقوسي ينقسم إلى ما يلي : تقديم الطعام القرباني،التضرعات،خلط أركوكو،الأكل.

*** قربــان أركوكــو:**

تبدأ النساء في تحضير هذه الوجبة القربانية التي تتكون أساساً من طحين الشعير المقلي والزبدة بالدوار،حيث يهيئ طحين الشعير وفق طريقة سنعرضها فيما بعد. يتم التحضير في المخيمات بعد إقامة الرحل - المنتجعين.يوضح المخبر في هذا السياق أن الزبدة المستعملة في أركوكو مستخلصة من الحليب الذي تم حلبه من البقرة بين منتصف النهار وغروب الشمس،وهو التوقيت نفسه الذي ستقام خلاله شعائر أركوكو بعد أيام.وبمجرد ما تنتهي النساء من خلط الطحين بالزبدة تكون التحضيرات بالتحويطة قد أتت على نهايتها للاحتفال بيوم المعروف .

الطقـوس الشفويــة :

يصاحب التبرع بالوجبة القربانية "أركوكو" ابتهالات وتضرعات جماعية وفردية (أركوكو رقم 2). وفي الطقس رقم 1 يأخذ هذا الفعل الطقوسي شكلاً احتفالياً،حيث تقوم النساء بتعليق " أحايك " (أكولنت أحايك).أما تضرعاتهن خلال هذا الاحتفال فإنها تكون عبارة عن " رمي العار".ونحن نتذكر أنه لكي تلزم أحداً على تلبية طلب ما،ما عليك سوى أن تبسط له جزء من لباسك .

وضمن شعائر" أركوكو" الذي يعتبر احتفالاً طقوسياً لجلب الخير،يوجد طقس لطرد الشر.فالعبارات التي ترددها النساء وكذا صلواتهن توضح هذه الرغبة المزدوجة: التخلص من النحس،إبعاد الشرور والنكبات،والصلاة من أجل الخير للناس والازدهار والخصوبة للماشية.فحتى وإن تعددت الوسائل،فإن كل الطقوس تسعى لتحقيق هدف واحد .
في نفس الإطار وضمن سياق آخر، نجد أن النساء اللواتي يتخبطن في المشاكل يرغبن في دعاء وتضرع الجماعة من أجلهن، ومن أجل ذلك يقدمن قالب سكر أو فقط قطعة بعد أن

تنفث عليها (ه) كل النساء.وفي كلتا الحالتين فإن قوة الجماعية تستغل لتحقيق رغبة غالبا ما تبقى مكتومة،في غالب الأحيان تدور هذه الرغبة حول وفرة الحليب وتناسل البقرات وتكاثرها،كما قد تتعلق هذه الرغبات بكل أصناف الأزمات التي تعاني منها مقدمة القربان، والتي تصبح ملزومة بتقديم قربان آخر في السنة الموالية إن هي حققت مبتغاها.

*** خلط واستهلاك أركوكو:**

إن أركوكو المقدم من طرف كل إمرأة لا يستهلك في حينه،بل يتم خلطه بباقي الكميات المقدمة من طرف النساء الأخريات،والتي يتم وضعها فوق أو قرب الحجر المقدس،وبهذه العملية يفقد هذا الفعل هويته الفردية الأولية،ويكتسي هوية جماعية جديدة.
أركوكو كما سبقت الإشارة إلى ذلك، خليط من الزبدة المستخلصة بالمخيم ومن طحين الشعير المقلي والذي تم إعداده في القرية،والكل بطبيعة الحال محضر بالملح.وكما هوالشأن بالنسبة لإسكار فإن هذه الوجبة القربانية تحدد تعالقاً بين العناصر الفلاحية والرعوية،من جهة،وبين مجالين يعيش بهما الرحل- المنتجعون،وهما القرية والمنتجع، من جهة أخرى.
تشبه الصيرورة الطقوسية لتحضير الوجبة القربانية صيرورة الطبخ العادي. فالشعير يوضع على النار ليصبح هشا،ويروى بالزبدة لتقويته بالمواد الذهنية. ومثلما هو الشأن في الحياة العادية،يعتبر الخبز ،الرغيف والحساء " تكولا " مكونات الغذاء الأساسية ،ويستهلك دائماً مروياً بالزبدة.ويتمثل وجه الاختلاف،في كون النساء،مقدمات القربان يستهلكن نوعاً خاصاً من أركوكو ناتج بطبيعة الحال عن عملية التخليط.وبالنتيجة فهو مخالف لأركوكو الذي تحضره كل واحدة.وهنا تجدر الإشارة إلى أنه كما في " لفتح " أو عملية النفث خلال مرحلة التضرعات،فإن تخليط المواد القربانية يستدعي النية الجماعية، هذه القوة الجماعية التي تمثلها جماعة مقدمات القرابين:" تلجماعين،أو كذلك،إست سيدي فارس " .
وعلى غرار الرجال،نلاحظ هنا أن النساء يشكلن بهذه الطريقة جماعتهن التي تترأسها " تلمقدمت "،ففي أوكايمدن تجتمع النساء حسب القرابة " العرقية " التي تتحدى الإطار القروي العادي وتنادين بتعاضد أوسع للاحتفال التعبدي في عدد من الأماكن الطقوسية واستعادتها من جديد،ولو أن كل مجموعة نسائية تكون نظاماً شعائرياً يخضع لوصاية ولي معين،حيث يتم الاحتفاء به طقوسياً بأماكن معينة،وحسب أجندة معينة . فنساء أوسرتاك،على سبيل المثال، يسمين " إست سيدي فارس " أي نساء سيدي فارس.

1. 3:الأضحيات *في سيدي فارس*:

1. 3. 1: *جمع الزيارة*:

يتم الاحتفال بعين سيدي فارس في اليوم الثاني على استقرار الرحل- المنتجعين في المخيمات بأوكايمدن،حيث يشكل الرقص الجماعي ذروة هذا الاحتفال الذي ينشطه كل من أهل غيغاية وأوريكا.إنه عبارة عن جو من البهجة،الغناء،الرقص،ومن المبادلات

التجارية،وزيارات النساء لعين سيدي فارس.ففي هذا الجو من الاختلاط الذي توفره اللقاءات السنوية للرحل يقام هذه الاحتفال وتجمع التبرعات:زيارة سيدي فارس،حيث يساهم كل مرتحل – منتجع،بمبلغ نقدي بسيط،ومجموع التبرعات المتوفرة تستغل لشراء رأس ماشية صغيرة " إخف نولي " سيتم ذبحها في اليوم الموالي بزاوية سيدي فارس. وهنا نستحضر تأكيد الفهم الشعبي على كون هذه المساهمة الفردية،كأحد أساسات الانتجاع،لذا وجب على كل منتجع المساهمة في هذا المجهود القرباني،فترحاله يبقى مرتبطاً به.وفي حالة ما إذا تم تناسي وإهمال هذا الشرط فإن العاقبة ستأتي على ماشية المتخلي التي سترعى عشباً عديم الفائدة لأن الأضحية التي يسمح بها قربان الزيارة هي من سيحول بفضلها وضع المرعى:من مجال ممنوع إلى مجال مفتوح ومرخص به ويسمح من ثمة بالتمتع بالعشب ذي الفائدة،كما يتم بذلك الولوج المباح إلى الماء.إنها مناسبة أيضاً لتدشين دورة سيتم من خلالها للقيام بسلسلة من الأفعال الخطيرة،والمرتبطة بالماشية: تناسل،خصي،تغذية بواسطة الملح.

تندرج الزيارة والقربان الدموي الشاهد عليها في إطار سلسلة من الأفعال التي تشكل مجموع الطقوس التي يلج بفضلها الرحل-المنتجعون " قانونيا " إلى المرعى .

ايتيمولوجياً " زيارة "(أمازيغيا) تعني الزيارة (في العربية الفصحى) وبالمعنى الديني تعني زيارة تقوى إلى مكان مقدس .حيث يكون القربان نقدياً استجابة من الرحل – المنتجعين لنداء المنادي العمومي الذي يحثهم على أداء الواجب تجاه الولي.فبعد جمع النقود تشترى " تغرسي " وهو الحيوان القرباني. فوراء الزيارة هناك الأضحية الدموية، ويؤكد الراوي على أصالة وثقل هذه الوصية،قائلا:" فحتى وإن قدمت أضحية من قطيعك، فلن يكون لها لا معنى ولا جدوى ". فلا يمكن في أي حال من الأحوال أن تعوض أضحية حيوانية الزيارة.هكذا إذن يشكل القربان الحيواني إلى جانب قربان الزبدة أهم المنتجات الرعوية التي يقدمها هذا المجتمع إلى أوليائه.

يؤكد الراوي أن الأضحية التي يتم شراؤها بما تم جمعه من زيارة تقدم في اليوم الموالي قرباناً إلى زاوية سيدي فارس،حيث يبقى الذبح أول فعل يتم القيام به للتخلص من الشيء القرباني وشرعنته،حيث أن كل مقدمي القرابين يلحون على ذبح الشاة ذبحاً تاماً ومشهوداً لأن القائمين على إدارة الولي يفضلون إعتاق الشاة " لمعتوق " وذلك من خلال تمثيل عملية الذبح بقطع جزء من أذنها،لكن الأمر هنا يتعلق بالقربان " تيغرسي " الذي يعني ايتيمولوجياً الذبح،لذا وجب ذبح الأضحية لأن ما يهم الولي هو الدم.أما الباقي(الهيكل والأحشاء..) فيتعلق بالآدميين ([1]). خلاصة القول إن الأهمية الأولية تعطى للقربان وليس لعملية الأكل، عكس ما هو الحال بالنسبة إلى طقس أركوكو الذي يعتبر الفعلين معاً أساسيين.

1.2.3: *جمع الزبـدة*:

[1] ـ يستهلك اللحم الناتج عن القرابين، إما بشكل جماعي من طرف الواهبين، أو يقطع إلى أجزاء صغيرة،ويوزع على الأسر " تكاتين" ،لكن في كلتا الحالتين يباع جزء مهم بالمزاد العلني

إنه قربان من الزبدة يقدم إلى سيدي فارس من طرف كل النساء بأوكايمدن، تشبه إلى حد ما ضريبة على البقرات في فترة الحليب التي تزدهر خلال الإقامة في أوكايمدن. والزبدة الموهوبة تدعى (لجمعة سيدي فارس) أي زبدة سيدي فارس ويقوم بجمعها المقدم القائم بشؤون الضريح،لكن كلمة" لجمعة " تعنى بشكل عام تلك الكتلة من الزبدة التي تقدمها ربات البيوت مهما كانت المناسبة و كيفما كان الممنوح. لكنها تدخل ككتلة وكمكون في تكوين الوجبة القربانية.ومن هنا أهمية اسمها، فالزبدة المهداة تدعى " لجمعة "حيث يمكن أن نجد اسم يوم(الجمعة)، يوم الراحة عند المسلمين .

يبدأ تقديم قربان الزبدة منذ أن تضع البقرة مولود ها،إذ أن أول مخضة تكون من نصيب الولي أو تمنح ممزوجة بطحين الشعير المقلي مباشرة لأهل القرية،كما تستعمل بالمناسبة كأجر ل " الطالب " أي للفقيه الذي يعلم القرآن في القرية.وفي هذه الحالة لا يكون قرباناً بقدر ما يكون جزء من راتب متفق عليه بعقد .

بصفة عامة فإن الزبدة هي نوع من القربان غير الدموي الذي تشرف المجموعة به أولياءها.وقد سبق أن أوضحنا أن استهلاك الزبدة يكون على شاكلة ما هو مألوف في " معروف إمي تاعزة "،حيث تستعمل لطهي اللحم القرباني الذي يقدم خلال المعروف،أو ترجع للأسر التي قدمتها من خلال شرائها من جديد من المزاد العلني،ففي كل الأحوال فالمرأة هي التي تقدم مادة مستخلصة من إنتاج حيوان أليف قرباناً: البقرة التي ترعاها وتحميها.هكذا إذن يمكن تقديم الزبدة كقربان إما في حالتها الطبيعية الخالصة،أو بعد تحويل خفيف.وبالمقابل تتوصل النساء بأوكايمدن بالملح الذي يتم استقدامه من زاوية سيدي فارس المشهور بكونه يحتوي على بركة الولي ليستهلك من طرف البقرات،فالهدف من هذا التبادل واضح،كما هو الشأن بالنسبة إلى اللطقوس الأخرى في أوكايمدن، فالخصوبة وازدهار الماشية هو ما يبحث عنه من خلال هذا الفعل القرباني.

1. 4: *خصائص وملحقات القرابيـن*:

يوجد في كل الاحتفاليات الطقوسية بالدورة الدينية بأوكايمدن قربان:دموي كما هو الشأن بالنسبة إلى زيارة سيدي فارس،وغير دموي بالنسبة إلى الحالات الأخرى،ولو أن التقسيم على المستوى الرمزي غير واضح.ففي تشكيل القرابين الثلاثة الغير الدموية وهي(إسكار،أركوكو،لجمعة سيدي فارس) يتواجد الحليب والزبدة،لكن المعترف به والأساسي في هذا القربان،ليس هاتان المادتان اللتان تنتجهما البقرة فحسب،بل " البقرة نفسها في جوهرها وخصوبتها (هيبرت وموس1969).لكن تبقى الإشارة إلى كون هذا القربان غير دموي،ما دام أن فعل الذبح لا يحضر في صيرورة الاحتفال،و الدابة التي أعطت الحليب ما تزال على قيد الحياة.عموماً وحسب نوعية الطقوس، يقدم كسابو غيغاية قرابين : الزبدة ،الحليب،طحين الشعير أو أضحية حيوانية .

1. 4. 1: *الزبـدة و الحليـب*:

تؤكد الإثنوغرافيا المغربية كثيرا على مزايا الزبدة والحليب وخاصيتهما المقدسة التي تمنحها لهما الثقافة البدوية،فهاتان المادتان تنتجهما البقرة،هذه الماشية المؤنثة بامتياز. وقد حاولنا في الجزء الأول من هذا العمل وصف تقنية هذه التربية الحيوانية وأشرنا إلى الدور الريادي الذي تلعبه المرأة في هذا الإنتاج الرعوي.فالمرأة تطعم،تربي،تغذي، تصون،تنتج وتحول إنتاج البقرة. أما الرجل فيتكلف بقرارات البيع والشراء و إبرام عقود الشراكة التي تهم الأبقار.ويبقى حق التصرف في الحليب ومشتقاته للمرأة،الذي غالبا ما يستهلك عائلياً،إذ نادراً ما يباع ،وحتى في حالة البيع فإن لها الحق في التمتع بالمبلغ المحصل عليه.وهنا نلاحظ أن هذه التقسيم متفق عليه، فللرجل حق التصرف في اللحم.أما الحليب ومشتقاته فمن نصيب المرأة،كما سبقت الإشارة إلى ذلك.
إنها تراقب كل ما ينتمي إلى دائرة المطبخ والبيت، ومن ذلك استخلاص الزبدة وطبخها للمحافظة واستدامة صلاحيتها.وإذن فالحليب والزبدة المخصصة للوجبات القربانية في أوكايمدن كلها مواد مرتبطة حميمياً بالمرأة وبالمجال العائلي وبتربية الأبقار.وهنا يجد المثل المغربي الذي يقول:" اللي ما عنده حليب،داره خالية"([1]) دلالته العميقة .

1. 4. 2: *طحين الشعير*:

يعتبر الشعير – إلى جانب الذرة- الزراعة الأساسية بالأراضي الجبلية،فمنذ بدأ تحضير الحبوب (الزريعة)إلى غاية عملية الدرس والمسار التقني لهذه الزراعة يصبح من اختصاص الرجال.دون أن يمنع هذا الاختصاص بطبيعة الحال حضور النساء ومشاركتهن. فهن يساهمن في إزالة الأعشاب الضارة،في الحصاد وفي نقل المحصول إلى المخازن بالمنازل.أما باقي العمليات التقنية الأخرى فهي محرمة عليهن، حيث لا يمكنهن دخول الحقول المزروعة بالشعير إلا في فصل الربيع لتنقيتها من الأعشاب.وهكذا تلجن الحقول بشكل طقوسي،حيث تتم عملية " تفرزدودت " التي تدشن وتفتتح هذا النشاط الأنثوي المرتبط حميمياً بتغذية الأبقار. فالنساء تراقبن الحقول إلى حين نضجها،حيث تبدأ السنابل وقتها بالاصفرا،وتصبح الحبوب صلبة.آنذاك تستعد النساء لترك الحقول بعدما يقمن باقتلاع (وليس حصاد) ربطات من الشعير يأخذنها إلى البيت،وحينها تنقطع علاقتهن بالحقول([2]).

في البيت،تقوم النساء بتجفيف ربطات الشعير التي اقتلعنها،ثم تنفض حبوبها التي تطهى فيما بعد على البخار،ثم تجفف مرة أخرى قبل قليها على النار.بعد هذه العملية يتم طحن وغربلة الحبوب المحصل عليها.والطحين المحصل عليه،الذي يدعى " أزنبو "([3])يستخدم لإعداد أركوكو.والمتأخرات منهن يكتفين بالشعير بعد درسه،يقلينه،يطحنه ويغربلنه،وهو ما يصطلح على تسميته ب " أمجيف " ذي الجودة الأقل.المسألة التي توضح أن طحين طقس إسكار يتميز عن طحين أركوكو،بكون حبة الشعيرلا تمر بالنار. أما الشعير المسمى " إماندي " فإنه يحظى باحترام ديني،فحبوب الشعير،كما الخبز الذي يسقط على الأرض،يستعاد باحترام وعناية،كما أن مكان الدرس والمخازن الاحتياطية

[1] ـ أنظر الفصل الأول .

[2] ـ تقدم النساء في هذه الفترة من السنة " تزلالت" وهو حساء من الشعير يقدم للضفادع التي تهدد الغلة.

[3] ـ قابل " أزنبو " " لمجيف " الذي لم يأخذ حقه الكامل للنضج، إننا نحصل على طحين الشعير الذي يقال عنه "أمجيف " انطلاقاً من شعير أتم كل مراحل نموه،فالنساء المتأخرات يضطرن لصناعة أركوكو من شعير " أ مجيف " .

ممنوع ولوجهما،على غير المتطهرين،وكيفما كان الحال،فلا يجوز ولوج هذه الأمكنة، دون التخلص من الأحذية والنعال .

وبمجرد ما تدخل هذه المادة المقدسة إلى البيت العائلي،تصبح تحت مراقبة النساء. وحتى إن جرت العادة أن تكون المخازن تحت مراقبة الرجال الذين يحتفظون بالمفاتيح، ويقومون باستخراج النصيب اليومي منها لتقوم النساء بصنع الخبز والكسكس والرغائف والحساء منها،فإنه وكما سبقت الإشارة إلى ذلك،يمكن للمرأة أيضا أن تقوم بهذه المهمة، خصوصا إذا تقدمت في السن،حيث تصبح موضوع ثقة،فتقترب أكثر فأكثر من عالم الرجال،أي من الحكمة بعيداً عن عالم الصغار،والشيطان([1]).

وخلاصة القول أن الزراعة التي يراقبها الرجال،قبل أن تتسلم النساء منتوجاتها التي تحولنها إلى وجبات عن طريق الطحن والطبخ،هي طحين هذه الطقوس.لكن النساء قد تقطعن الصيرورة التقنية لإنتاج الشعير،حين يتدخلن لاستخلاص المادة الأساسية لطقوسهن بأوكايمدن.فالعمل الذي تقوم به النساء بخصوص مادة الشعير يشكل المرحلة الأولى من طقوس أركوكو وإسكار،قبل صعود الكسابين إلى أوكايمدن،الشيء الذي يبين علاقتهن الوطيدة بالنشاط الزراعي.في نفس الوقت الذي يشير فيه الطحين المستعمل في هذه الطقوس إلى نوع العلاقة التي تربطها المرأة بحقول الزراعة وخصوصا بحقول الشعير،كما يحدد تأرجح المرأة ما بين مجال داخلي عائلي،ومجال زراعي،يعتبر مبدئياً محرم عليها:تدخله طقوسياً لتأخذ، من خلال التنقية والاقتلاع،ما يغذي ماشيتها وما يصلح لتحضير القربان. لكنها فيما بعد تستولي على منتوج الأرض ثم تسهر على تحويله وتقديمه جاهزا لاستهلاك المجموعة العائلية.

1. 4. 3: *الملـــح*:

تقيم طقوس أركوكو وإسكار وقربان الزبدة في سيدي فارس علاقة مختلفة الأبعاد مع الملح. فمن بين كل المواد التي تدخل في تشكيل الوجبات القربانية يبقى الملح أخطرها. ففي الاحتفال الطقوسي الأول يدخل الملح في تحضير وجبة الرجال وفي الثاني أي إسكار يصبح ممنوعاً، أما في الثالث فالملح هو ما تتلقاه النساء مقابل قرابينهن من طرف محافظ الضريح. يتناول (عبد الله حمودي 1988) الموضوع مذكراً أنه مادة تستعمل في الطقوس التي تحافظ على الممتلكات وتقرب من منابع الخير."وهو بهذا يشبه على مستوى الممارسة كل أشكال الطهارة،ومنها: حمل الحجاب الواقي، أو تلاوة القران أو ذكر الله " .

يبقى إذن وضع الملح غير ثابت. فهو ممنوع في طقس إسكار لتهدئة الجن،وبشكل عكسي فهو من يحفظ الإنسان من شرهم،إذ يصبح في الوقت ذاته مادة تبعد الجن،وتلعب دور التقريب وربط العلاقات.فحتى الذين يأكلون من نفس الوجبة دون أن تكون قربانية يعتبرون أنفسهم مرتبطين بعامل الملح،ومن ناحية أخرى،فالملح يعتبر من التوابل الأساسية التي تجعل الأغذية رائعة قابلة للاستهلاك. الأكثر من هذا أن كل إمرأة جميلة هي إمرأة مليحة (أ. حمودي 1988).وأخيرا فالملح مرتبط بالمطبخ الذي هو مجال أنثوي بامتياز.

---

[3]- سيصنفها بيير بورديو في فئة الأنثوي- الأنثوي

في أوكايمدن يقدم الملح بوفرة للماشية،فاعتقاد الكسابين في بركته يمنعهم من تقديمه للماشية خلال بعض الأيام المقدسة،وذلك تجنباً لاصطدام بركة الملح ببركة قدسية تلك الأيام .

ومن وجهة نظر خارجية،وجهة نظر مقدمي القرابين والنيات وكذا المستهدفين،فإن مجموع القرابين بأوكايمدن تقترب كما تبتعد من بعضها البعض ،في الآن نفسه.ففي نياتهم،تبتغي هذه الطقوس تحقيق نفس الأهداف وإن تعددت واختلفت الوسائل:إبعاد الشر والحماية من الأرواح الإنسانية الشريرة أو الشيطانية،والتمكن من مصادر الخير بطلب الخصوبة والحليب والسمنة والصحة للماشية وكذا السلام والنجاة للناس.

من جهة،فقد حاولنا عزل القرابين الموجهة مباشرة إلى سيدي فارس، مستخلصين أن الرحل- الرجال يقومون بشراء قربان " تغرسي " من خلال مساهمتهم في الزيارة،وبذلك فإنهم يزكون عملية الانتجاع،ويوفون بشرط التمتع النافع بالعشب،كما أن المرأة التي تقدم الزبدة إلى القائم على الضريح تدفع واجبا وتشرف التزامها تجاه الولي، لأنه هو من يحفظ ماشيتها من كل أذى،ولذا فهي تهديه جزءا من المنتوج، ضامنة الإنتاج الجيد لماشيتها عن طريق الملح المبارك الذي يقدمه مقدم الضريح لها في مقابل كتلة الزبدة .

ومن جهة أخرى،فإن كلا من إسكار ومعروف أركوكو وجبة قربانية،فإسكار موجه للجن وأركوكو يستهلك من طرف الآدميين.عن طريق طقس إسكار،إذن،يحاول الرحل الدخول بسلام إلى المرعى وإلى التحويطات،كما يبتغون بفضله البركة في خيراتهم .أما أركوكو فإنه يستهلك جماعيا من طرف النساء،وهي المسألة التي من خلالها يرتبطن فيما بينهن بعامل الملح الموجود في أركوكو،ضامنات التعاون والتعاضد في كل المهام الرعوية.فتضرعاتهن خلال الحفل توضح الهدف منه.إنه يرمي إلى ازدهار وخصوبة الماشية.وبالنتيجة فإن معروف أركوكو يلتقي وقربان الزبدة،فالحفلان معاً من المهمات الخاصة بالنساء.وبالعكس من ذلك يظهر طقس إسكار تارة باعتباره طقساً ذكورياً،وتارة أخرى باعتباره نشاطاً أنثوياً.وهذه الخاصية الاختلاطية هي ما يوضح تطورهذا الطقس. وللسبب نفسه يبدو إسكار مرة كحفل جماعي يقوم به المختصون من الرجال في الطقوس، ومرة أخرى كحفل خاص بالمجال العائلي، يقام من طرف النساء .

من وجهة نظر مقدمي القربان،فإن الزبدة تقدم انفراديا من طرف النساء أثناء جمع التبرعات و خلال حفل أركوكو،لكن في هذه الحالة الأخيرة تنضاف كل كميات الزبدة التي تقدمها النساء إلى بعضها البعض،مكتسية بذلك صبغة جماعية. لتبقى مسألة شراء الذبيحة مهمة ذكورية جماعية،يمكن أن تساهم فيها النساء نقدياً.

إن كل هذه القرابين تبلور وتربط رمزياً علاقات فيما بين مقدمي القرابين ومجال الانتجاع والسكن بالولي سيد المرعى.

سنحاول فيما سيأتي دراسة مختلف التمفصلات الداخلية لهذه الطقوس بغية استخراج وحدات المعنى التي تشرح مجموع العلاقات التي أشرنا إليها.

- 2 - تحليل *التمفصلات الداخلية للطقوس*

(من لعبة الفئات إلى الرهانات الاجتماعية الواقعية)

2. 1: *القرابين الدموية والقرابين غير الدموية* :

كما هو معلوم،يقدم كل من الرجال والنساء هدايا قربانية من منتوجات الماشية والزراعة : الشعير،الزبدة،الحليب واللحم.وهذه مسألة عادية،خاصة أمام تكامل النشاطين في الحياة الفلاحية- الرعوية،الواحد يقوي ويدعم الآخ،ويشرف عليهما الرجال والنساء حسب تقسيم جنسي دقيق للعمل ([1]) فمنتوجات الماشية والزراعة تشكل بالمناسبة عناصر النظام الغذائي المحلي الذي يحظى فيه اللحم بمكانة تفضيلية نظرا لندرته.إذ يستهلك في مناسبات معدودة،في يوم السوق الأسبوعي أو أثناء الطقوس الاحتفالية. في حين يبقى الشعير والذرة بعد تحويلهما إلى الخبز أو الرغيف أو الكسكس،بالإضافة إلى الزبدة الوجبة اليومية المعتادة .

قرابيــن أنثويـــة	قرابيــن ذكوريـــة
- منتوجـات الماشيـة والفلاحـة - منتوجات عشبية (طحين الشعير) - منتوجات لبنية (زبدة)	- منتوجـات الماشيـة والفلاحـة - منتوجات عشبية (طحين الشعير) - منتوجات لبنية (الزبدة) - منتوجات لحومية(رأس ماشية صغير)

يهدى المنتوج اللحومي الوحيد المتواجد ضمن لائحة القرابين من طرف الرجال. إنه ذلك القربان الحيواني " تغرسى " الذي يتم اقتناؤه يوم حفل عين سيدي فارس بعد جمع القرابين(زيارة) من طرف الرحل- المنتجعين،في حين تذبح الأضحية في اليوم الثالث قرب الضريح.ومن هنا يمكننا القول أن القربان الدموي ذكوري محض في أوكايمدن على الاقل ([2])،وعلى كل فإن القرابين الدموية والقرابين غير الدموية تقتسم الأنشطة الطقوسية الرجالية والنسائية على حد سواء .

وعلى غرار الهدايا القربانية النسائية التي لا تكون دموية،فالهدايا القربانية الرجالية يمكن أن تكون كذلك (غير دموية)،ما دام الرجال يضحون كذلك بطحين الشعير والحليب ،المكونين الأساسيين لطقس إسكار،بالإضافة طبعاً إلى الأضحية الحيوانية.هكذا إذن وفي إطار هذا الفرز الأولي للقرابين،ما بين الدموية- الذكورية وغير الدموية –الأنثوية تبرز وحدة من القرابين غير الدموية.من ثم وعلى مستوى تقسيم القرابين اللحومية،نجد أن الرجال والنساء يمكن تصنيفهما تحت نفس الأنواع القربانية: العشبية واللبنية. كما يبدو في الظاهر،الشيء الذي يدفعنا أكثر لدراسة هذه الفئة من القربان التي توحد الجنسين،من خلال دراستها بعمق.

[1] - أنظر الفصل الأول .

[2] - للنساء أيضاً قرابين دموية. فالديكة التي تقدم في مناسبات مختلفة, تقدم في الغالب من طرف النساء . ففي يوم الثلاثاء 27 مارس 1987قامت نساء " آيت تخسنت " بالاحتفال بمعروف " نتفرزدودت " أو معروف " نتوكة " قربان العشب لتدشين مرحلة إزالة الأعشاب الضارة من حقول الشعير،وخلافا لما سبق،فقد ساهمت النساء هذه السنة في اقتناء عنزة،حيث كنا في السابق يضحين بالدجاج فقط، وللاشارة فقد ساعدهن هذه السنة رجل في عملية الذبح وتقسيم اللحم وقت استهلاك المعروف .

2. 2: *القرابين غير الدموية*:

تختلف المنتوجات العشبية واللبنية المهداة من طرف كل من الرجال والنساء على مستوى الحالة التي تقدم فيها.

قرابين أنثوية	قرابين ذكورية
- أركوكو و إسكار	- إسكار
- طحين الشعير	- طحين الشعير
- طحين الشعير المقلي	
- زبدة ذائبة	- حليب
- زبدة طرية	- دم الأضحية

وإذا كان الجنسان معاً يقدمان منتوجات طرية:الزبدة بالنسبة إلى النساء والحليب والطحين بالنسبة إلى الرجال([1]) فان النساء وحدهن من يقدمن منتوجات مطبوخة: الزبدة الذائبة والشعير المقلي،بالإضافة إلى ما هو طري.وهذا ما يسمح بالقول أن القرابين الذكورية كلها نيئة. أما القرابين النسائية فيمكن أن تكون نيئة أو مطبوخة،فإذا كان الرجال،والحالة هذه،يقدمون قرابين حيوانية و مواد غذائية (شعير وحليب) بشرط أن تكون هذه المواد نيئة،فإن النساء اللواتي يتحفظن بخصوص تقديم أي قربان حيواني,يمكنهن تقديم مواد غذائية سواء كانت طرية أو مطهية.

يتطابق هذا التقسيم الجنسي للنشاط القرباني في الواقع:بين القرابين الدموية الذكورية والقرابين غير الدموية المطبوخة الأنثوية مع تقسيم اجتماعي بين النشاط الرعوي الذي يقوم به الرجال(حيث يستحوذون على القربان الحيواني)والنشاط المطبخي الذي تقوم به النساء(حيث يستحوذن على القربان غير الدموي المطبوخ).واستناداً على اثنوغرافيا العيد الكبير،عيد الأضحية،وضع عبد الله حمودي هذه الفرضية: يظهر جلياً على امتداد قربان العيد الكبير تقسيم للأدوار الطقوسية،ما بين القربان الدموي،حيث أن اللحم يعتبر قضية الرجال،والقرابين الغذائية التي هي من اختصاص النساء.ولكن هذه الترسيمة لن تكون صالحة في كل الحالات إلا إذا نحن استثنينا بعض الأحداث الإثنوغرافية. فالبيانات تتغير مع التقدم الحاصل في تراكم المعطيات الإثنوغرافية التي تبين أغلبها الدور الريادي للمرأة في النشاط الرعوي.

ففي أسطورة إمي زهرة([2])كانت المرأة هي التي تهتم بالماشية،أما الرجل فكان يهتم بالسقي والفلاحة،لكن الخرافة يمكن أن تعطينا صورة مقلوبة عن الواقع.لذا فكل الأوصاف والتحاليل المتعلقة بالنشاط الرعوي أظهرت أن منعشي الماشية الحقيقيين ليسوا هم الرجال بالتأكيد،ولكن هم الرعاة والنساء الذين يتميزون بوضعيات تكاد تقترب على

---

[1] - في أوكايمدن،حتى في حالة القربان الحيواني،يتعلق الأمر بالقربان الطري، والمتمثل في دم الأضحية وهيكلها المتخلى عنه بزاوية سيدي فارس

[2] - أنظر الفصل الرابع .

مستوى الممارسة.ففي " لعزيب " بالمرتفعات،نجد أن الرعاة والأزواج حديثي الزواج ،أو النساء المسنات،هم من يرسل لرعي القطيع والاهتمام به.
لقد أشرنا في الأخير إلى الرابط الموجود بين تربية الأبقار والزواج وإنشاء الأسرة، وبالتالي إلى الدور الأساسي للمرأة في الصيرورة المزدوجة للإنتاج الرعوي والحياة الأسرية.وهناك عنصر أخير سبقت الإشارة إليه لا تتقبله مقدمات القرابين إلا على مضض: فالنساء يقدمن القربان من مادة حيوانية،وهي الزبدة التي إذا نحن انتهجنا مسار مارسيل موس،سنعتبرها البديل والمعوض الميتونومي للحيوان أو للأضحية القربانية، مما يقربها أكثر من القربان الحيواني. وحتى يتم اعتماد هذا البديل لا يجب أن يتضمن هذا التقارب في هذه الأضحية إلا هيئته القربانية ،ما دام فعل الذبح هو ما يهم مقدمي القرابين.

إن التقسيم الاجتماعي الحقيقي الذي يتمثل في الأنشطة الطقوسية الأنثوية والذكورية يكمن في التقسيم الموجود بين من يقوم بأهم الأعمال الرعوية والفلاحية،والمستحوذين على وسائل الإنتاج وسلطة القرار بخصوص الأنشطة والإنتاج، وهم أرباب (تكات) الأسر.هكذا إذن لا تقدم كل فئة اجتماعية ثمار النشاط الذي تساهم فيه، بل تقدم ثمار النشاط الذي تمارس عليه سلطة حقيقية. فإذا كانت المرأة تقوم فقط بالعمل المطبخي وتحظى بواسطة العمل بمكانة أساسية في الأنشطة الفلاحية والرعوية، فإنها لا تقدم إلا المنتوجات الناجمة عن هذا النشاط المزدوج الذي يقع تحت مراقبتها الفعلية وهي المنتوجات اللبنية (زبدة وحليب) والطحين (وليس الشعير)،فسلطة الرجل غائبة عن النشاط المطبخي الذي يحدد وضعية المرأة، لكنها حاضرة دائما وبشكل قطعي في الأنشطة الإنتاجية،حتى وإن لم يكن في حاجة لممارسها.فبإمكانه إهداء منتوجات كل الأنشطة دون تمييز دون أن تمر أحياناً عبر المطبخ أو الطبخ .

ولنتابع تحليل هذه الفئة من القرابين غير الدموية المشتركة بين الرجال والنساء،ولنحاول توضيح تقسيمات اجتماعية أخرى.فقرابين إسكار وأركوكو تمنحنا الحقل المفضل لهذه المقارنة .

قربـــان أركوكـــو	قربـــان إسكـــار
غيـر دمـــوي طحيـن شعيـر مقلي ملـــح زبـــدة دائبـــة مطبوخ / مالـــح	غيـر دمـــوي طحيـن شعيـر دون ملـــح حليـــب نيئ / دون ملح (مسوس)

فإذا كان الجزم قد تم بخصوص الاختلاف بين الرجال والنساء فيما يخص القرابين الدموية،فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى القرابين غير الدموية،فالمرأة - عكس طقس إسكار الذي يقام رسمياً من طرف الرجال- موجودة في صلب طقس أركوكو.

أركوكو وإسكار هما إذن،وجبتان تحضران من الطحين،الزبدة والحليب،وما يهم في الطقسين هو خاصية الاستهلاك الغذائي .

وجبـة النساء القربانيـة	وجبـة الرجال القربانيـة
شعيـر مقلي زبـدة دائبـة ملــــح	شعيــــــر حليـــــب دون ملــــح

فحتى إن كان يبدو، أن الرجال كما النساء يقدمون نفس المادة الأساس لتحضير وجباتهم القربانية،وهو الشعير الذي يخلط بمادة ذهنية و الزبدة أو الحليب؛فإن الشعير يختلف في الحالتين،كما هو الشأن بالنسبة إلى المادة الذهنية.فالنساء يضعن الملح في وجبتهن عكس الرجال الذين يحضرونها بدون ملح .
ويتمثل شعير النساء في السنبلة الخضراء الطرية،ما بين الاصفرار والاخضرار والمقتلعة مع نهاية فصل الربيع، في الوقت الذي تستعد فيه النساء لترك الحقول للرجال.أما شعير الرجال فهو عكس ذلك تماماً.إنه منتوج تام النضج، جاف وأصفر،" مطبوخ طبيعياً " بحرارة الشمس،يتم حصاده ودرسه في فصل الصيف.

جدول 25. *المواد المقدمة قربانا من طرف النساء والرجال*

	رجـــال	نســـــاء
المـــادة	شعيـــر	شعيـــر
الحالـــة الفصـــل الوسيلـة(تقنيـة) الوسيلـة (مطبخيـة)	ناضـج جـاف (الصيـف) الحصـــاد الشمـس	غير ناضج رطـب (الربيـع) الاقتلاع النــار
المـــادة	الحليـــب	الزبـــدة
الحالـــة التقنيـــة	طـازج غيـر مملـح الحلب من طرف النساء	مطبوخ مالـح الحلب – المخيـض

ففي الحالتين معاً،يقدم كل من الرجال والنساء الطحين المستخلص من شعيرهم الخاص، وما يميزهما هو نمط التحويل الطارئ على منتوجين من نفس الأرض.وفي الحالتين تظهر المرأة كعامل محول للحبوب بواسطة الطحن والقلي.

فالرجل يقدم الشعير، الذي تتدخل المرأة في تحضيره بواسطة عملية الطحن وبذلك تكون قد أدخلت عليه تغييرا طفيفاً مانحة إياه خاصية " هجين " التي أكد عليها (جون بيير فرنانت) " إنه لا نيئ ولا مطبوخ،لا متوحش ولا متحضر" ([1])

ويخضع الشعير النسائي بدوره إلى تحويلين : القلي أولاً والطحن ثانياً. فالقلي هو وسيلة طهي خاصيتها التحويل الشامل للمادة الغذائية وإدماجها في مملكة الحياة الإنسانية المتمدنة.

أما فيما يتعلق بالمواد الذهنية فإن الرجال والنساء لا يقدمون نفس المادة (زبدة وحليب)لأن النساء يقدمن الزبدة،في حين أن الرجال يقدمون الحليب،كما أن هاتين المادتين الممزوجتين مع الدقيق ليس لهما نفس الوضع في الحفلين الطقوسيين. حقيقة أن المادتين معاً مصدرهما الماشية الأنثوية بامتياز،بمعنى أن صيرورة إنتاجهما تقع تحت مراقبة النساء :عملية الحلب بالنسبة إلى اللبن والتمخيض بالنسبة إلى الزبدة و كذا طهيها.ففي الحالة الأولى،فالمادة موهوبة كما هي في حالتها الطبيعية الخام،أما في الحالة الثانية فهي عبارة عن زبدة ذائبة،فالدور الذي يلعبه الحليب بالنسبة إلى دقيق الشعير هو نفس الدور الذي تلعبه الزبدة الذائبة بالنسبة إلى الشعير المقلي.وبهذا فان القرابين- الذكورية والأنثوية معاً - تقوم بنفس العملية التلحيمية ما بين المواد الغذائية المحولة(شعير مقلي،زبدة ذائبة في طقس أركوكو) والمواد الغذائية الخامة أو المحولة جزئياً(حليب ودقيق الشعير في طقس إسكار).

في الحالتين معا وبفضل العمل،فإن الأنشطة المنزلية تدفع المرأة في الحياة العادية لتساهم في تحضير وإعداد القربان الذكوري غير الدموي:طحن الشعير القرباني، واستخلاص الحليب.وعلى العموم فالوجبات القربانية المقدمة من طرف كليهما،تتميز فيما بينها بالمذاق والطيبة، فالرجال يقدمون وجبة بدون ملح في الوقت الذي تلذذ فيه هذه المادة وجبة النساء القربانية وتجعلها شهية للاستهلاك

هكذا إذن،فإن الطهي والملح،هما ما يميز القرابين غير الدموية الذكورية عن القرابين غير الدموية الأنثوية،كما يوضحان أهمية العمل المطبخي الذي تقوم به النساء في الحياة العادية مثلما هو الشأن بالنسبة إلى صيرورة الطقوس وأهميتها في التقسيم الجنسي للنشاط الطقوسي. فالطبخ (بواسطة النار والملح) هو أيضاً الأسرة (أنكان، تكات) أي المجال البيتي الذي هو مجال تهيمن عليه المرأة من خلال ممارستها للنشاط المطبخي .

أما المسكوت عنه في طقوس إسكار وأركوكو فهو تلك النقطة المدارية التي تدعى " الموقد " الذي هو في آن واحد " أنكان " أي المكان الذي توقد فيه النار،و " تكات " وهي الخلية المجتمعية الأساس وعماد الحياة الأسرية .

فإذن مكانة المرأة مركزية في الحالتين معا،حيث تهتم بالنار و ترعى العائلة.ولقد سبق وأشرنا إلى أهمية الأسرة في ترسيمة المقدس،فباسم العائلات تجمع واجبات الأولياء. وبالتالي فهذه الأخيرة هي التي تتلقى بالمقابل رضاهم وبركاتهم،لذا ف" الموقد " رمز المقر الأسري،وتأسيسه كما هو ناتج عن التعارض الكامن في النظام القرباني لطقسي " أركوكو وإسكار" يتقاطع مع المرأة والبقرة،وهو ما يحدد بذلك وضعية الرجل:امتلاك

[1]- يقول 'بلوتارك ' المذكور من طرف ' فيرنان ' 1979 عن الطحين" ... لقد فقد قدرته النباتية, دون أن يصل درجة النفع الغذائي للحبوب ..."

الزوجة،تأسيس الأسرة،والرغبة في اكتساب مكانة في مجلس الرجال، وحق الانتماء الذي يخوله نظام (أركاز) للرجل الكامل.
فبفضل إسكار،يفتح الرجال للنساء الطريق إلى التحويطة التي هي في ملكيتهم الخاصة، و غير القابلة طبعاً للانتقال وراثياً إليهن من منطلق كونها تنتمي إلى مجال جماعي تعتبر فيه النساء مقصيات حسب العرف المعمول به في هذا الصدد.فعملية افتتاح التحويطة، التي تقوم المرأة بتنظيفها،وبناء الموقد الذي لن توقد فيه النار لحظتها كأول عمل تقوم به،ترجع بالمناسبة إلى الرجل([1])

ومن جهة أخرى فسيطرة المرأة على الشؤون الداخلية هي أيضاً سيطرة على ظروف الحياة الزوجية وعلى الإنتاج. فحتى وإن كان وضعها يحتم عليها أن تعيش في مجال عائلي يمتلكه الرجل،فهذا الأخير لا يلج البيت إلا بترخيص من المرأة.فبالرغم من إقصائها من اتخاذ القرارات،ومن امتلاك الممتلكات المادية ([2]) فإن العمل بالمطبخ يمنحها مكانة مهمة في مسار الحياة العائلية كما هو الشأن بالنسبة إلى العمل الفلاحي- الرعوي الذي يثبت مكانتها في صيرورة الإنتاج.إن المرأة والحالة هذه تعتبر المحرك الأساسي لأي نشاط،فالزراعة المحلية تربط الزوجة بالبيت وبالبقرة، والارتباط بالحياة الزوجية يمكن الأسرة من التمتع بوضع " تكات" وبالتالي بحق المواطنة وبإعادة الإنتاج.فالبقرة تفتتح الزواج(تهدى بقرة لكل زوجة جديدة قبل أن تلج مقر سكناها الجديد)،وتوفر المواد الأساس للغذاء اليومي،كما أنها تستغل كحيوان جر،ففي الحرث تحل محل الثور في حالة عدم وجود حمير أو بغال.

إن الوجبات القربانية تشير إلى الروابط الموجودة بين الطبخ القرباني والحياة الزوجية، بين صيرورة الإنتاج الرعوي والزراعي. تضم مختلف جوانب التعاضد في الحياة الجبلية،كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك. بيد أن الأهم هو كونها تساهم في خلق شراكات بين مختلف العناصر المرتبطة بالإنتاج والخصوبة، ومزج الجاف بالرطب الذي يحدد مبدأ كل فعل إنتاجي معمول به فــي مزج المواد الغذائية العشبية باللبنية.الأمر الذي يجعل المرأة كحارس و محافظ على الحياة وعلى إعادة الإنتاج، فهي تقوم بكل الأعمال الحيوية المتعلقة أساساً بالمواد الحية:اقتلاع الأعشاب الضارة،الاهتمام بالذرة،صيانة الأبقار،حلب اللبن وصناعة الزبدة.

وقد رأينا أيضاً كيف أن الرجال والنساء لا يتقربون إلى نفس المجموعات،مبينين أن النوعين السالفي الذكر من القربان،يتعارضان وفق فئتين: مطهي/مالح،والثاني طازج / دون ملح.وما يفرق بينهما هو العمل المطبخي الذي يعتبر قاعدة التمييز بهذا الخصوص .
يتضح هذا التقسيم ويتقوى أكثرعندما نموقع التحليل على مستوى وجهات ومقاصد هذه الوجبات القربانية :فوجبات الرجال موجهة للجن في الوقت الذي توجه فيه وجبات النساء للآدميين.

---

[1] - أنظر الفصل السابع .

[2] - إذا كان القانون الإسلامي يعترف للمرأة بالإرث،فإن هذا القانون لا يطبق في الممارسة والواقع،وعلى الخصوص،إذا كان الأمر يتعلق بالأراضي الجماعية،حيث يقصي العرف النساء من كل حق متعلق بها.

نيئ / بدون ملح	مطبوخ / مالـــح
وجبة نيئة موجهة للشياطين طرد الروح الشريرة بغياب الملح التواصل مع العالم الآخر.	وجبة مطبوخة على النار وموجهة للآدميين تقرب فيما بين الآدميين بواسطة الملح تلاحم وتقارب الآدميين

بوصولنا إلى هذا المستوى من التحليل،يمكننا القول أن أركوكو وإسكار يشكلان مجموعة قربانية تنشط فعلاً طقوسياً ينبثق عن نفس النظام الرمزي،لكن العبارات والملفوظات تتعارض كلياً في بنية هذه المجموعة بشكل ثنائي كما توضح ذلك الجداول السابقة،والمبدأ المولد لكل هذه التناقضات هو اختلاف وجهات هذين القربانين:واحد للشياطين والآخر للآدميين.فالنيئ المسوس،الذكوري المرتبط بالجن،يصبوإلى طرد القوى الشيطانية، والمطبوخ المالح الأنثوي المرتبط بالبشر يهدف إلى التقريب أكثر فيما بينهم .

يضع الملح والنار إذن برزخاً بين أركوكو وإسكار،بين الطعام النيئ والمسوس المقدم من طرف الرجال والمقصود منه الجن والشياطين،وبين الطعام المطبوخ والمالح، المستهلك من طرف الآدميين.هكذا إذن يعتبرالملح في معروف أركوكو من مكونات الوجبة القربانية.فمحليا يعترف له بخاصية تمثين الروابط فيما بين كل من أكل من نفس الوجبة المشتركة.وكل النساء اللواتي يساهمن في الوجبة القربانية،يجمعهن الملح" شاركنت تيسانت " ويربط فيما بينهن في كل أنشطتهن الرعوية أو الأسرية المستقبلية، وفي تجارتهن اليومية،فالملح الذي يبقى في بطن صاحبه لمدة سنة،أي إلى حين وصول الحفل طقوسي الجديد،سيدفع عنهن البلاء والخيانة لأن من أكل منه لا يمكنه أن يضر أحداً حتى لا يصيبه شر.وهنا تظهر من جديد قيمة الملح ودوره في التقريب فيما بين الناس، وحثهم على عمل الخير و طرد الشر.

لذا فإن كل الساكنة تساهم في إعداد وتشكيل الوجبة القربانية في الاحتفالين الطقوسيين معاً،فأركوكو هو ناتج خليط مساهمات كل النساء من " أركوكو" الذي أعددنه .وإسكار هو خلاصة كل ما جمع من الحفنات التي أخذت من أكياس الدقيق الخاصة بالرجال.وفي الحالتين معاً يضع الواهبون شيئاً منهم في الوجبة المهداة للجن كما في الوجبة التي سوف يقتسمها الآدميون.

تقوم النساء المشاركات في حفل أركوكو بأخذ نصيبهن(" لباروك "الطعام المقدس والمبارك)إلى الأقارب والجيران الذين مكثوا في التحويطة،وبهذا تكون الخاصية الجماعية للمعروف قد تحققت في مجملها،ومن خلال قوتها في التلاحم والربط بفضل الملح الذي يشمل كل أعضاء المجموعة.

إذا كان الأمر كذلك،فإن الأمر يستدعي في سياق تعميق البحث والتحليل،اللجوء إلى سياقات طقوسية أخرى يكون الرجال والنساء فيها مشتركين في تقديم قربان غير دموي موجه لنفس المجموعات في أفق تشخيص الكيفية التي من خلالها يتم ترتيب الاختلافات والتشابهات بين الطقوس الذكورية والطقوس الأنثوية حتى يتسنى لنا رصد التقسيمات

الاجتماعية التي تترجمها وسنعالج فيما يلي السلوك الذكوري والأنثوي على حد سواء تجاه " إسكـار" .

3. 2: قربـان غيـر دمـوي مشتـرك، " اسكـار"

يتفق الرجال والنساء في ظل ظروف خاصة على " نزع إسكار "،فالحديث عن هذا الطقس في سياقات متداخلة،يوضح الظروف التي يقوم فيها الرجال والنساء معا بتقديم قرابين للجن.ونحن نتذكر جيداً أن " إسكار" يعتبر كمقطع في معروف إمي تاعزة.هكذا إذن نجد أن المرأة من خلال طبخ قربان " إمي تاعزا "هي التي تلعب دور المتقرب، مقدم القربان في طقس إسكار.وهو للتذكير عبارة عن وجبة تصنع من السميد المطبوخ، والمسقي بالماء الساخن الذي يستعمل كذلك لطهي اللحم القرباني،والذي يقدم للجن،كما هو الحال بالنسبة إلى قربان " لعادة " " تيغرسي نلعادا "،حيث يقدم الرجال قربان إسكار : وهو خليط من الطحين والزبدة والبيض والماء قبل الدخول إلى مقام ضريح سيدي شمهروش .

أما إسكار النساء،فتحضرنه في" مطبخ " المعروف([1]) الذي تهيمن على صيرورته الطقوسية النساء أنفسهن.

	إسكـار الرجـال	إسكـار النسـاء
حالةالأشياء القربانية	- نيئ / مسوس - خال – غير آهل - مجال وحشي	- نصف مطبوخ/ مسوس - مليء – آهـل - مجـال عائلـي
- مجـال القرابيـن	- المرعـى – الخـلاء	- القريـة / الأسرة

من هذا المنطلق،فإن الغذاء المهدى من طرف النساء خلال طقس إسكار يختلف عن الذي يقدمه الرجال خلال نفس الطقس،وحتى أثناء المناسبات الأخرى التي تقدم فيها النساء الطعام،فإنه لا يكون نيئاً تماما،حيث أن مكونات الوجبة القربانية الأنثوية المقدمة للجن تخضع دائماً لعملية تحويل بفضل النار.وبالتالي نجد أن النار،ومن ثم المطبخ هو ما يميز القربان الذكوري عن الأنثوي خلال نفس الاحتفال الطقوسي: " إسكار "،فعملية الطبخ من خلال تعالقها بعامل النار يجعلها مرتبطة بالحياة العائلية وبالموقد الذي يمثلهما، وهنا يجتمعان من جديد للتمييز بين اسكار الرجال واسكار النساء.ومعنى هذا أن المكان

[1]- يتقاسم كل من " موقد " أوكايمدن " و الموقد الذي يشيد لطبخ اللحم القرباني،نفس الخصائص،فالموقدان معاً غير مبنيين،(نقول:يتم حفرهما، ' نغزا أنكان ') وذلك بوضع أحجار على شكل " u" ، ويتشابه وضعها البدائي والظرفي .

الذي تحضر فيه الوجبة القربانية محدد حاسم لتعريف القرابين وتمييزها:الذكورية أو الأنثوية.

لكن لنستحضر شيئاً ما المقارنة الأولى التي قمنا بها بين طقسي أركوكو وإسكار. فأركوكو يحضر في القرية قبل الارتحال إلى " أكدال " على غرار ما يحدث بالنسبة إلى دقيق إسكار،المكون الأساسي لهذا الطقس الاحتفالي الذي يدخل عليه تحويل خفيف بواسطة عملية الطحن.وكلا النوعين من الدقيق تتم تصفيتهما فيما بعد بأوكايمدن.ما يثير الانتباه هو أن تحضير إسكار يتم كليا في الهواء الطلق،على أبواب التحويطات بحدود أكدال.وحتى يتم تذويب الزبدة المستخلصة من الحلب الأول،وخلطها بدقيق الشعير المقلي،تحضر وجبة أركوكو القربانية في مطبخ " لعزيب"،ولا تخلط بباقي الوجبات المعدة من طرف النساء الأخريات إلا في مكان الحفل.

ولقد سبق واستخلصنا أنه بفضل فعل النار،وتقنية الطبخ،يحضر أركوكو في مجال عائلي،حيث يكون بمقربة من الزراعة في الوقت الذي يحضر فيه إسكار –يبقى نيئاً وبدون ملح- في أماكن غير آهلة (تحويطات،حدود،غابة) بالقرب من الطبيعة المتوحشة.

وكما هو الشأن بالنسبة إلى طقس أركوكو(الأنثوي)،وطقس إسكار (الذكوري) ينتسب ما هو نيئ للذكور،وما هو مطبوخ أو على الأقل نصف مطهي للإناث،في طقس إسكار (الذكوري والأنثوي على حد سواء).فبفضل إسكار تقدم النساء للجن طعاماً مكوناً من سميد نصف مطهي مرشوش بماء مغلى.وهنا مكمن التناقض الواضح بخصوص القرابين المقدمة للجن،كما تناولناها حتى الآن باعتبارها دائماً نيئة و غير قابلة للاستهلاك.

إن الرموز المعمول بها في الطقوس المنحدرة من نفس النوع،يمكن أن تتغير حسب السياقات الطقوسية أو حسب مقدمي القربان أو الأماكن الخاصة بها.لكن قبل القبول بهذا الطرح،يجب أن نحاول توضيحه لأن تناقضات التمثيل البياني تجد في الغالب الحل في تحليل الفعل الطقوسي.إذ فيما يتعلق بالجانب الغذائي، تحتفظ كل قرابين إسكار،الأنثوية والذكورية بخاصية مشتركة،تكمن في عدم استعمال الملح باعتباره مادة لا يجب تقديمها للجن. أما فيما يتعلق بالجوانب الأخرى فان هذه الوحدة تختفي،حيث أن النساء والرجال خلال حفل إسكار لا يقدمون نفس النوع من الغذاء(فهو نصف مطهى/أنثوي،ونيئ/ ذكوري) ثم إنهم لا يقدمون القربان لنفس الجن.ففي أوكايمدن في المراعى العليا أو قرب ضريح سيدي شمهروش،يقصد الرجال حراس الحدود،و" سكان المكان " شياطين التحويطات من وراء تقديم قرابينهم،حيث تمر العملية دائماً في أماكن خالية وغير آهلة، بعيداً عن القرية الأصلية.وعلى العكس من ذلك،تتقرب النساء إلى حراس المجالات المجاورة للقرية:وهي الحقول وأكدال القرية والأضرحة.وعلى العموم تبقى الحركة الطقوسية الأنثوية مرتبطة بشكل حميمي بالمجالات العائلية والأليفة،وموجهة لشياطين الأماكن الآهلة.

وأخيرا يتميز الحفلان فيما بينهما في الغايات،فالتقسيم الجنسي للقرابين يتضح أكثر عندما نحلل غاياتها.ولو أن طقسي إسكار وأركوكو،كما تم تقديمهما في الفصل السابق، شعائر يقصد منها الخصوبة وطرد الشر في الوقت ذاته.

4.2 : *المحافظات على الحياة والمحافظون على الملكية الخاصة* :

إذا كان اهتمامنا منصبا لحد الآن على الأشياء المتداولة خلال الطقوس،فإنه يتوجب علينا لكي نختتم أن نسعى إلى دراسة هذه الطقوس انطلاقاً من الأهداف التي تتوخاها، وعلى هذا المستوى يبدو أن التقسيمات الطقوسية تحدد نوع وضعية ودور كل هؤلاء الفاعلين في الحياة العادية.

ومن البديهي أن ما تصبو إلى تحقيقه كل طقوس أوكايمدن، وعلى الخصوص الطقوس الأنثوية هو:التخصيب،إنتاج الحليب،التسمين،المحافظة على الحياة والممتلكات، وإبعاد الشر .

	قرابين أنثوية	قرابين ذكورية
نوع الإتلاف مقدمو القرابين النيــــات	استهلاك جماعي " تلجماعين " إعادة الإنتاج والمحافظة على الماشية	لا يوجد استهلاك " لجماعت " احترام الحدود والملكية الخاصة

تبحث النساء،كما هومعروف عن التخصيب من خلال مجموع الزيارات التي تقام بعين سيدي فارس.وقد سبق ل(ج.سيرفيي) أن أشار إلى العلاقة الحميمية الموجودة بين تخصيب النساء وتخصيب الماشية".فتخصيب النساء ضروري لتخصيب الحقول والقطيع، وكل واحد منهما متعلق بالآخر "(ج.سيرفيي 1985)،وبالنتيجة فإن المرأة تحضر كشرط للبيت وللماشية،وهو ما أشرنا أليه بدورنا منذ الفصل الأول من هذا العمل من خلال توضيح الرابط الذي تقيمه التقاليد المحلية بين المرأة والبيت والماشية .

فعلى امتداد كل هذه التطورات، تظهر المرأة كحارس محافظ على الحياة وعلى إعادة الإنتاج، سواء تعلق الأمر بالأسرة أو بالماشية.وحرصا منها على لعب هذا الدور الهام الذي تؤديه بتفان، فإنها تدافع عن وضعها بصفتها امرأة وزوجة وأم.لذا فالزوجة العاقر لا مكان لها بالبيت.فالمرأة ترتبط بالمجال العائلي:السكني وبكل ما يرمز إلى الحياة الاجتماعية وإعادة الإنتاج،فالبيت الذي تكثر فيه الحبوب والماشية هو بيت " تعمره " امرأة.

وما أركوكو إلا قربان غير دموي أنثوي بامتياز، يقام لجلب الخير للماشية وضمان تخصيبها،وهو عبارة عن وجبة تستهلك جماعيا،وتؤسس لميثاق بين النساء يهدف إلى خلق التعاون وتجنب الضرر المتبادل.

ونحن نتذكر تلك النساء اللواتي أشرن إلى نساء سيدي فارس اللواتي لا يقيدن الماشية بالحبل،كما نتذكر أيضاً أن نسبة الفحول من الثيران ضمن قطعان الجبل جد ضعيفة.لذا فالإقامة بأوكايمدن تسمح بالاختلاط بين القطعان،وبضمان الحمل.لكن وبأنانية،فإن بعض ملاكي هذه الفحول يقيدون قوائمها بالحبل حتى لا يتم إضعافها خلال إنتجاعهم بأوكايمدن،وهي المسألة التي تتضرر معها الولادات عند أبقار الجيران.هكذا

إذن يكون الحزن كبيراً بعد نهاية فترة الانتجاع إذا حدث ورجعت البقرة إلى القرية بدون حمل.وهذا حكم رمزي على البقرة بالعقم،الشيء الذي يدفعهن إلى إهداء الزبدة إلى سيدي فارس،من خلال التذكير كذلك بالمبادئ التدبيرية التي يجب على الجميع العمل وفقها، والتي تؤسس للمصلحة العامة المتعلقة بكل اللواتي يساهمن ويتعاون من أجل نفس الهدف.

يبقى البحث عن التخصيب هدفاً ضمنياً في التبادل " زبدة مقابل حفنة من الملح " خلال جمع تبرعات الزبدة لسيدي فارس.ويذكر هذا التبادل أيضاً بعملية إهداء أول كتلة زبدة لولي السند،بعد أن تضع البقرة حملها،وبالملح الذي تتلقاه المرأة بالمقابل من طرف القائمين على الضريح.وفي الحالتين،فإن هذا الملح الذي سيقدم للأبقار يتميز بخاصية توفير الخصوبة .

وأخيراً،ففي أركوكو،يخلق التعامل مع منتوجات فلاحية (شعير مقلي)وحيوانية (زبدة ذائبة)ارتباطات دلالية تتعلق بالانتاجية والتخصيب،فبفضل تناول أطعمة مشتركة سواء كانت جافة أو رطبة،يعيد أركوكو إنتاج الشراكات الضرورية بالنسبة إلى كل صيرورة إنتاجية.

يوجد ضمن تركيبة هذا الطعام المحصل عليه بواسطة خلط ما هو جاف بما هو رطب كميات من الزبدة(لجوامع.ج.لجمعة)التي وهبتها النساء لسيدي فارس،والتي ستتناولنها خلال الاحتفال،لطالما أن الاستهلاك الجماعي لهذا الطعام القرباني يخلق علاقات حقيقية وعميقة بين النساء معدات أركوكو،ويضمن تخصيب الأبقار،وكذا التعاقد والاتصال بالولي.

تقوم النساء أثناء تناول أركوكو ببلع كتلة من الزبدة تكون قد وهبتها من أجل الولي الذي يباركها.وبهذا تكون النساء قد وفين بعهدهن تجاه الولي ما دمن قد قدمن له كل الزبدة المستخرجة بعد اقامتهن بأوكايمدن، وبالمقابل يضمن مباركته من أجل التخصيب وازدهار الماشية.أما النساء اللواتي تعمدن الغش في تحضير الزبدة،فسيعدن إلى القرية وبقرتهن غير مخصبات " فارغات ".

الأكثر من ذلك أن النساء يخشين اختطاف الحليب أو الشؤم الناتج عن العين الشريرة أو عن أي شر آخر قد يؤدي إلى تقليص القدرات اللبنية أو الإنتاجية لماشيتهن .

ولتجنب هذه المخاطر تعمل النساء على تبادل أكوام من الحشيش، تقدم بالتتالي للأبقار،مطبقات بذلك مبدأ المنادمة(المؤاكلة) التناوبية الذي يعتبر رابطاً مسنوداً،حسب (أ.فان جونيب (1969) .

لكن التخصيب يتعلق أيضاً بتعاون الآدميين. فطقس أركوكو يبتغي من خلال بركة الزبدة،دقيق الشعير والملح توطيد علاقة روحية بين الناس، حيث المقصود هو الجماعة المعنوية " تلجماعين "و الوحدة العائلية،الموجه إليهما،والمبتغى هو المحافظة عليهما و ضمان وسائل وفرة الإنتاج.

تستهلك النساء في أركوكو الجديد من الحبوب و الزبدة،إذ يتعلق الأمر في الحالين بقربان رطب:شعير ثم اقتلاعه قبل النضج ،زبدة مستخلصة من أول عملية حلب بعد إقامة ربات الأسر في أوكايمدن،وطبعاً بعد أن أكلت الأبقار من العشب الطري.

يمكننا القول إذن،واقتداء بكل من (مارسيل موس وهيبرت) أنه مثلما هو الشأن بالنسبة " إلى التلاحم الروحي الحاصل بفضل لحم الثور أثناء حفل" بوفونيا " فإن استهلاك الحبوب

والزبدة الجديدتين المرتبطتين بالملح،يمنح المتقربات " تلجماعين "،بركة فريدة من أجل أنشطتهن الرعوية المستقبلية.

أما طقس إسكار الذكوري فيتم في أماكن خالية وغير آهلة،أقرب إلى الطبيعة المتوحشة منها إلى الطبيعة الأليفة،والهدف هو محاولة الاتصال بالقوات فوق الطبيعية الحامية للحدود والمداخل.من ثم نجد أن الطقوس الذكورية تتجه أكثر نحو مجال الانتجاع، حيث تقنن هذه الشعائر مسألة الولوج إليه،وكذا استعماله.

وإذا كانت الطقوس الأنثوية تكشف عن أحزان وتخوفات النساء بخصوص إعادة الإنتاج واستمرارية المجموعة العائلية،فالقرابين الذكورية تسائل مدى احترام القاعدة الاجتماعية والسلوك الجماعي الضروريين لاستمرارية النظام الرعوي العام.

فكيف إذن،يمكن احترام التقنين المتعلق باستعمال المراعي؟كيف يمكن احترام الملكية الخاصة للتحويطة ؟ خصوصا وأنهما يبقيان مهمولين لمدة طويلة من السنة.

يكمن الحل إذن في :

- فرض منع استعمال المرعى والتحويطات لفترة معينة،وهذا المنع يجب أن يكتسي طابعاً مقدسًا .

منح ولوج المراعي والتحويطات شكلاً طقوسياً.

إنه الاجتياح المقنن للحد وللمقدس (بيير بورديو 1980 : 349) والذي يمثله إسكار دخول المرعى وكذا التحويطة.

من جهة أخرى، يحتل الأولياء مكانة مركزية في النظام الرعوي القبلي، فسيدي فارس كان يبدو في الفصل السابق وكأنه مؤسس النظام الذي يسود أوكايمدن.

بعبارة أخرى يمكننا القول إن المرعى أصبح في " ملكيته " فهو الذي نحث نمط وكيفية استعماله.فكان أول ما يفعله الناس هو مكافأته بذبيحة حيوانية تهدى له أثناء احتفالاتهم بالقرب من العين،تذبح في اليوم الموالي قرب ضريحه في وادي سيدي فارس.إن الالتزام بهذا الواجب أصبح من أركان الانتجاع الأساسية التي لا محيد للرحل المنتجعين عنه. خاصة وأن إسكار والقربان الدموي يقيمان علاقات فيما بين الحدود المقدسة للمجالات والأولياء،وبنية العلاقات بين المجموعات،وكونهما اجتياح طقوسي للحدود المقدسة،فإنما يجعلان الدخول إلى المكان الحرم والممنوع مباحاً.ما يثمن هذا الإذن باستعمال المرعى هو القربان الدموي من خلال تكريم مؤسس الحضارة،ومن ثم المصادقة على الانتجاع.

فأكدال الذي يبقى ممنوعاً خلال فترة الراحة،يفتح للاستعمال بفضل طقوس إسكار و احتفالات الافتتاح الرسمية.وحدوده أو حدود التحويطة بشكل عام تعطي نظرة عن شساعة نفوذ وطموحات المستعملين.ومادامت هذه الحدود مقدسة فاختراقها يعرض المنتجعين للشرور والمصائب والعقاب فوق الطبيعي لأن كل إخلال يعاقب عليه.فالعقاب لا يؤدي إلى تغيير وضع المخترق،و لكن وضع المجموعة بأكملها.وقد تهب العاصفة على المخيمات كلها.

ففي تحليله العميق لطقوس العبور،اعتبر(فان جينيب)أن اجتياز المشارف والمداخل هو احتفال مادي وروحي،حيث أن المقربين لا يبحثون إلا عن المصالحة مع حراس هذه المشارف والمداخل،وفي الحالتين معاً يتواصل مقدمو القرابين مع القوى فوق الطبيعية سواء كانوا أولياء أو جن.فالولي هو الذي يسهر على احترام ملكية المراعي

والتحويطات.ونحن نتذكر جيداً أنه كيف تدخل الولي لعقاب مذنب- يدعى بودشيش - قام بهدم تحويطة،حيث لقي حتفه في حادثة سير.
يعتقد والحالة هاته،أن التحويطات كمجالات غير آهلة خارج أوقات الانتجاع محتلة من طرف الجن،فالمكان غير الآهل بالإنسان،هو مكان (محروس) ومأهول من طرف كائن آخر،هو الجن.ومن هذا المنطلق يصبح طابوهاً،ممنوعاً على المنتجع ولوجه طالما لم يؤد ما عليه لمحتليه القدامى،فما تمثله التحويطة بالنسبة إلى الوحدة الأسرية هو ما يمثله المرعى بالنسبة إلى المجموعة ككل.فالمرعى " حرم "،فهو من ثم حرام،ممنوع وغير قانوني،كما هو الشأن بالنسبة إلى التحويطة،ويصبح من الممنوع استعمال المكانين بشكل مؤقت،أحدهما بقانون سنه الولي،حيث يكتسي المنع صبغة دينية،وثانيهما والذي يهم التحويطة، هو ذو خاصية شيطانية/جنية.الخلاصة أنه لا أحد يستطيع ولوج هذين المجالين - لا الجماعة ولا الأسر- دون أن يتعرض لمكروه.
ففي الحالتين معاً يتطلب الأمر اختراق عتبة خطيرة عبر تحقيق اتصال طقوسي بمقدسات المكان.وهو ما حاول (ج.سيرفيي 74: 1985)أن يوضحه من خلال ربط كل الصيرورات الطقوسية التي يتم بواسطتها تجاوز المشارف المذكورة طقوسياً من خلال مبدأ احترام الملكية الفردية والجماعية:إذ "تولد المؤسسات انطلاقاً من احترام الأماكن وحدودها، فالكائن غير المرئي يعمل على احترام انتهاك الحرمة وقدسية ممتلكاته :الضريح،العيون والأراضي البورية ".وللتوضيح أكثر فإن إسكار المتعلق باجتياح عتبات ومشارف المراعي يقنن علاقة الجماعة بالمجال المشترك للانتجاع من خلال التسليم قبلياً بقدسية الأمكنة.فالقرابين الأنثوية والذكورية على حد سواء،تؤدي وظائفها الاجتماعية تجاه الأفراد والمجموعة،وتحافظ على التوازنات التي قد تهددها الاضطرابات،وتسهر على احترام القواعد الاجتماعية .

خاتمة

حاولنا من خلال هذا العمل القيام بدراسة اثنوغرافية وتاريخية في الوقت نفسه،لقبيلة من الأطلس الكبير المغربي.الشيء الذي جعل عملنا كباحث في مشروع تنمية تربية الماشية الجبلية،يقودنا إلى الاهتمام بالإنشغالات المرتبطة بهذا النشاط.هكذا إذن،وبنهاية هذا العمل يمكننا أن نؤكد أن دراسة ميكانيزمات الإنتاج الرعوي تشكل مدخلاً هاماً لفهم مختلف جوانب النظام الاجتماعي لهذا المجتمع السائر في طريق التحول.

نعتقد بالنتيجة،أننا سلطنا الأضواء على نظام رعوي جد مركب تتداخل فيه عناصر متعددة ،حاولنا أن نختزلها إلى ثلاثة عناصر أساسية وهي: المجموعة،الأرض،الثقافة.وفيما يلي أهم خلاصاتنا المتعلقة بكل جانب من هذه الجوانب .

المجموعة :

لقد كان اهتمامنا منصباً على مختلف الأشكال الاجتماعية لقبيلة غيغاية التي لم نتطرق إليها لذاتها،بقدرما كان اهتمامنا موجهاً لعلاقاتها المزدوجة بالنشاط الفلاحي الرعوي وبالمجال الذي يشكل مسرحاً لها،حيث استخلصنا عدداً من الأشكال الاجتماعية التي ماتزال تحتفظ بوظيفيتها، مثل " لجماعت " و " تكات "،كما يتعلق الأمر بأشكال أخرى لم تعد كذلك، مثل " اللف " أو " لافوس ".فمن خلال هذا الوصف تمكنا من تحديد العلاقة بين " لجماعت" و " تكات " ووضعيات الأفراد بداخلهما .

تعتبر" لجماعت" و"تكات "،من ثم وحدات اجتماعية وظيفية بالجبل تستجيب لضرورتين أساسيتين لتحقيق الأهداف المادية والروحية للأهالي،ف " لجماعت " هي نتاج انضمام مجموع " تكات "،ومؤسسة تمثيلية لوحدة سوسيومجالية،الدوار أو مجموعة الدواوير، حيث تشكل " التكاتين " الوحدات السوسيو اقتصادية القاعدية.فالأولى،إذن هي مسرح ومنظمة الحياة الفلاحية للمجموعة،أما الثانية فهي ممثلتها.صحيح أن الوحدات الأسرية لها استقلاليتها في نشاطها الإنتاجي،لكنها بالمقابل تبقى في حاجة إلى بعضها البعض . خاصة وأن الخيرات الطبيعية(الماء والمراعي) تعتبر ملكية جماعية تتطلب التشارك والتشاور لتدبيرها،وهو ما يخول ل " لجماعت " بعض الأدوار في تدبير و إدارة الحياة الفلاحية للمجموعة،ومن ثم تصبح مجالا تعقد فيه علاقات اجتماعية،عائلية،وعلاقات الجوار والصداقة،فعندما تستعمل للأغراض الإنتاجية المتعلقة بالخيرات المادية،تعتمل وظيفياً كعلاقات اجتماعية للإنتاج مما يجعل الإنتاج الرعوي متمفصلاً ما بين استقلالية المجموعات الأسرية من جهة،وحاجتها وتبعيتها،و إذن درجة كثافة شبكاتها الاجتماعية، فبداخل الوحدات الأسرية يحتل الأفراد مكانات تتعلق بنسق ومنظومة قيم المجموعة،حيث نجد منصب رئيس " تكات " أسماها،وهذه الوضعية تتحدد تقليدياً من خلال مكانيزمات التراكم واكتساب الخيرات ذات الطابعالوراثي.لذا فالشاب لايصبح رجلاً من وجهة نظر اجتماعية " أركاز " إلا بعد تأسيسه لأسرة " تكات "،ولا يعتبرهذا التأسيس في حد ذاته، ممكناً إلا بعد وفاة الأب و أفول خيمته،لأنه حتى وإن تزوج الأبناء ،فإن تكات الأب تبقى هي المعترف بها من طرف " لجماعت "،فتأسيس تكات يبقى إذن مرتبطا بالزواج من

جهة و بملكية الأراضي والماشية التي لن يحصل عليها الإبن إلا عن طريق الإرث،بيد أن الأجيال الشابة اكتشفت حالياً مصادر وموارد جديدة حاولت أن تستفيد منها:(السياحة، العمل بالخارج)...والدخل المحصل عليه يوجه بعضه لإعالة الأسر الحديثة العهد،كما يخصص جزء منه لتقوية " تكات " الأب،والباقي (إذا كان ممكناً) يستثمر في قطاعات منتجة :(جمعية للمواشي ،غرس أشجار مثمرة ،بنية تحتية سياحية...).

في هذا السياق،تجدر الإشارة إلى وجود حلول لتحطيم هذا النظام المنغلق تقليديا من أجل الولوج إلى وضعية " تكات " بصفة كاملة دون الحسم نهائياً مع التقاليد،فظهور وسائل جديدة للإنعاش الفردي أو توفر مخارج جديدة للهروب من ضغوطات هذه التقاليد لدى مجموعات أسرية يبين أن مبادئ النظام الاجتماعي ليست ثابتة،بل متطورة ومتحولة بفضل تأثير تيارات الحداثة.و في هذا البناء،تبدو المرأة و كأنها شرط تأسيس الأسرة وإعادة الإنتاج لكل الحياة الاجتماعية،فوضعها مزدوج،متناقض والحالة هاته،ففي الوقت الذي تعيش فيه وضعية منحطة،ينظر إليها كأنها مصدر كل الحياة،فمكانتها في خطابات الرجال متناقضة مع مكانتها ودورها الحقيقين في كل الصيرورات سواء الواقعية منها أو الرمزية، المتعلقة بالانتاج أو بإعادة الإنتاج.وقد حاولنا في مقاطع شتى من هذا النص أن نشير إلى تأرجح وضعية المرأة هذه انطلاقا من توضيح وإضاءة مجموع العلاقات التي تبنيها سواء مع الأسرة أو مع الماشية.

أما بخصوص الأشكال التي درسناها من خلال هذا العمل،والتي لم تعد تذكر،فقد مكنتنا من تسليط الضوءعلى مسألة كون تربية الماشية والفلاحة،ومن منطلق كونهما نشاطين حيويين بالجبل قد ساهما بطريقتهما في رسم وتكريس تشكيلة المجموعات الاجتماعية، كذلك أبرزت العناصر التاريخية التي صادفنها من خلال أبحاثنا حول " اللف " و " لافوس " أن مستلزمات تربية الماشية والفلاحة وضرورة القيام بهما بشكل متكامل،ومن ثم توفير أراضي للزراعة وأخرى للرعي،كانت الأصل والمنشأ في تأهيل وشغل الأراضي الجماعية نتيجة ظاهرة تضعيف المجموعة،وازدياد حجمها بتكاثر الأسر وانشطارها،وهي الظاهرة التي ماتزال سارية المفعول إلى يومنا هذا،الشيء الذي جعل مجموعة " لعزيب "القائمة على أراضي الرعي تستقبل موسمياً جزءاً من المجموعة السكنية التي تنتهى بالإقامة بها.هكذا إذن سيبدو " لعزيب " الخاص بالترحال وكأنه حجر الزاوية في تأسيس موطن " تمازررت "،تسكنه مجموعة،وتديره واحدة من " لجماعت " وبهذا يكون الماضي قد أعاننا في شرح العلاقات الاجتماعية،فالتنظيم الاجتماعي مبنين وفق مجموعة من المبادئ التربوية،الاجتماعية،السياسية والدينية.وبطريقة جد مختصرة يمكننا القول أن الولاء السوسيو سياسي(الانتماء العرقي والتحالفات التقليدية)يحضر بشكل كبير في تفسير تشكيلات المجموعات الاجتماعية في الأودية،في حين يهيمن الولاء الديني (الإخلاص للولي المشرف على المراعي العليا)على تفسير التشكيلات الاجتماعية في الأعالي.ففي الأودية،يمنح الإنتماء إلى نفس "لجماعت "بشكل أساسي المجموعات الأسرية الاحساس بالوحدة والانسجام والتضامن،طالما يشكل في الوقت نفسه إطار الحياة الفلاحية والمؤسسة المعنية بالعمل المشترك والسهر على المصلحة العمومية وتدبير العلاقات مع " لجماعت " الأخرى من خلال شبكات تقليدية للتحالف والمعارضة.

أما في الأعالي،فإن للمبدأ الديني المتمثل في درجة الولاء للولي المشرف على المراعي، الأولوية في تفسير أشكال مخيمات الرحل المنتجعين،والمجموعات الاجتماعية التي تقطنها.وقد سبق ووضحنا أن الرحل-المنتجعين،ينقسمون في الواقع إلى مجموعتين فرعيتين:خدام الولي " إخدمان" وغير المعنيين بهذه الخدمة،القاطنين في جزء من أجزاء المرعى ، ولا يعني هذا كله أبداً أن الدين ليس بالمبدأ المبنين لمجموعات الأودية،أو أن " لجماعت " لا تلعب أي دور في الأعالي،ففي هذا المجال أو ذاك،لا يشكل الولي أو " لجماعت " سوى الطابع الهوياتي ذا الأولوية.

وبالعودة إلى مسألة الترحال-الانتجاع،نؤكد على أن عملية الترحال تقوم على انتقال مكثف للناس وللماشية علماً بأن جزءاً فقط من المجموعة القاطنة هو الذي يقوم بالترحال. وتؤدي هذه الظاهرة إلى انشطار العائلات التي تتبنى والحالة هاته،تقسيماً عائلياً للعمل،و تخصيصاً للمهام،حيث يهتم الرحل المنتجعون أساساً بالأعمال الرعوية، في حين يتولى من بقي في القرية بالأشغال الفلاحية.

تسمى الأسر المرتحلة ب " تكاتين نوكيمدن "،فالترحال العائلي،عكس ترحال الراعي بمفرده ملتصق بتربية الأبقار.فقد تبين أن " تكات " ومسندها، الماشية المتشكلة أساساً من الأبقار، ضرورة وحاجة تميز هذا الشكل من الترحال،حيث أن الأبقار هي من يبرر انتجاع المجموعة الأسرية،ويستدعي من ثم ترحال النساء.وهذا ما يوضح في نظرنا الروابط الضرورية بين المرأة وتربية الأبقار،من جهة وأهمية سواعد العمل بالنسبة إلى كل أسرة،وخصوصا عدد الأزواج أو على الأقل أهمية العنصر النسوي بداخلها من جهة أخرى. ففيما يخص الانتجاع تقيم الأسر المنتجعة تحويطتها (لعزيب) في المخيم الخاص ب" لجماعت "المنظوية تحت لوائها والمراقبة من طرفها لأن حق الإقامة والتمتع بالعشب وبماء الارتواء،كلها مستلزمات مرتبطة بهذا الانتساب.والمخيم في حد ذاته صورة مصغرة للدوار،خاصة وأن الأسر المنتجعة تتجمع حسب القرابات السلالية،فضلاً عن ذلك تحث الحياة بالأعالي التعاون فيما بين المجموعات الأسرية،حيث لا يقتصر هذا التعاون على الإطار السلالي والجماعي،بل يمتد إلى مجموعات أسرية من جماعات أخرى،قريبة كانت أو بعيدة،وبهذا يقتضي التعاون استعمال نفس التحويطة،وتجميع القطعان وحراسة ماشية أحد الأقرباء أو الأصدقاء أو الجيران،ممن تعذر عليه الترحال.في هذا السياق نشير إلى أن المجموعة العائلية تقوم عادة بصيانة قطيعها في إطار شبكة من العلاقات الاجتماعية تجمعها بمجموعات أسرية أخرى روابط عائلية، أبوية،جوار أو صداقة،حيث تبقى المرأة،سواء الوافدة أو الممنوحة للزواج،مرة أخرى في مركز هذه العلاقات الاجتماعية للإنتاج .

التراب:

إن تراب المجموعة ليس بالمعطى الجامد، بل هو مجال منظم ومثمن بفضل تقنيات الزراعة وتربية الماشية،يخضع لقواعد ديناميكية الإقامة والإستغلال.لهذا فدراسة هذه القواعد كفيلة بتوضيح الاستراتيجيات التي ابتكرها الجبليون (سكان الجبل) تحت إكراهات

الوسط بيو المناخية القاسية للمحافظة على الحياة،ويمكن أن نختصر هذه الاستراتيجيات في مبدأين أساسيين :

- تنوع الانتاج الزراعي والرعوي وتكاملهما .
- الاستعمال الموسمي للأراضي المتنوعة المنتمية لمختلف المستويات البيومناخية،حسب مبدأ التكامل العمودي .

وقد تبين أن هذا التنوع يمكن من التغلب على المخاطر وعلى الاحتمالات المحيطة بالإنتاج الوحيد،كما أن التنوع في المجالات يسمح بتعويض فقر كل وحدة مجالية ذات استغلال فردي.

أما بخصوص سكان المنطقة التي تمت فيها هذه الدراسة، فهم الفلاحون والرعاة، حيث كان ترابهم مهيأ للاستجابة لهذين النشاطين .لذا فقد ميزنا بين قطاعين،قطاع زراعي وآخر رعوي.فالأول غير شاسع،لكنه مستغل بشكل مكثف بواسطة تقنيات الري .وإذا كانت الأراضي الزراعية والأشجار والحق في استعمال مياه الري بداخل هذا القطاع باقية في الملكية الخاصة للمجموعات العائلية،فإن تدبير شبكة الري وصيانتها تبقى من مهام " لجماعت ".أما القطاع الثاني فهو مستغل بطريقة توسعية من طرف القطيع الذي يعتبر أصلاً ملكية خاصة لكل مجموعة عائلية لها الحق في المراعي التي تبقى دوماً في ملكية " لجماعت" أو مجموع " لجماعت " وأحياناً في ملكية القبيلة كلها، كما هو الحال بالنسبة إلى أكدال أوكايمدن.ولما كان الأمر كذلك،فإن هذه المجالات غالبا ما تكون موضوع مجابهة ما بين المصلحة الخاصة للمجموعة العائلية والمصلحة العامة التي تسهر عليها " لجماعت" في الوقت نفسه تشترط شبكات استغلال الري أو المراعي دائما المشورة والتعاون من طرف المجموعات العائلية،وهي التي تخفف من وقع هذه المفارقة، فالمجالات الخاصة والجماعية لا تنفصل وتتميز الواحد عن الأخرى إلا بفضل الاستحواذ، الضروري والقوي بشكل أو بأخر للجماعة على تدبير الخيرات الطبيعية التي توجد تحت تصرفها،حيث تعتبر العائلة والقطيع وسائل استغلال المجال الرعوي،دون أن ننسى بطبيعة الحال أن المجال الزراعي يلعب دوراً مهماً في إنعاش تربية الماشية.أما تقنية استعمال الفضاء الرعوي فهي بسيطة ويتحكم فيها المناخ بشكل كبير،فمن جهة يتطلب الأمر تنقلات على عدة مستويات ارتفاعية:عالية ومتوسطة وضعيفة،ومن جهة أخرى، يجب مزاوجة نمطين لقيادة القطيع:نمط توسعي،حيث القطيع في حركة دائمة حسب شساعة المراعي بطبيعة الحال،ونمط مكثف،حيث يبقى القطيع مرتبطاً بمكان الإقامة وبالموارد العشبية المتوفرة .

ويحترم استغلال المجال من طرف القطعان عامة هذه المبادئ كما يبدو،لكن على مستوى الواقع والممارسة فإن أنماطاً أخرى لقيادتها واستغلال التراب تختلف من مجموعة إلى أخرى،ومن عائلة إلى أخرى.ففي حقيقة الأمر،إذا أخذنا حرفياً المجال الرعوي كملكية جماعية،أي أنه مسموح فيه بالرعي الحر للجميع،فإننا بذلك سنجازف ونخفي تعدد ممارسات وظروف الكسابين سوسيو الاقتصادية المحددة من طرفهم لأن حجم العائلة وحجم القطعان هو من يحدد الوسائل المستعملة لرسم خرائط استعمال المجالات،كما يحدد المبدأ المساواتي الذي يقننه .

فمن أجل استغلال المجال الرعوي بشكل كبير،يجب رفع حجم القطيع من جهة،وهذا الشرط ليس باليسير على كل المجموعات العائلية،إذ من يملك قطيعاً ضخماً يتمتع بامتياز الرعي في المجال الجماعي،وهذا الامتياز متعلق نسبياً بعدد رؤوس الماشية المنتشرة فوق المرعى،ومن جهة أخرى يستلزم على المجموعة العائلية أن تتوفر على سواعد كافية حتى تتمكن من القيام بالأعمال الزراعية والرعوية،ومن الولوج إلى حظائر (زريبات) في المراعى العليا،كما يستلزم الأمر ربط علاقات تبادل للمصالح مع عائلات من نفس المجموعة أو من المجموعات المجاورة .

فقد حاولنا تفحص قواعد احتلال واستغلال المجالات من الناحية التقنية،كما من وجهة نظر الفاعلين الذين يبلورونها بالأساس،فهذه القواعد بكل متغيراتها، تحدد وفق عوامل وأسباب إيكولوجية(تموقع المجموعات في مستوى بيومناخي معين)لكن يمكن شرحها أيضا وبشكل خاص وتبريرها بأسباب سوسيو اقتصادية،وبصيغة أوضح بالموارد المتراكمة،القديم منها (مساحات الاراضي الزراعية،عدد رؤوس القطيع،كثافة شبكة العلاقات والتبادلات....) أو الجديد(العمل خارج القرية،نمو الزراعة ذات المردودية،نشاط سياحي محلي..) التي تسخرها المجموعة لمبتغياتها،ومن ثم فقواعد استعمال المجال التي تسود النظام الترابي للمجموعة،هي قواعد ذات خاصيات اجتماعية مختلفة،تتطور باستمرار،وهذا التطور في حد ذاته هو جواب عن وضعية أزمة.فبالفعل لقد أصبح الجبل وسطا مشبعاً،ومختلف الوسائل المستعملة تقليديا للإستفادة والعيش لم تعد كافية،إذ أصبحت تغنى بأنشطة أخرى ذات مردودية ومنها:

- تهيئ قطع جديدة للزراعة مقتطعة من المساحات الغابوية في الغالب على حساب المجالات الجماعية والمراعي.
- تكثيف النظام الزراعي بإدخال زراعات لها مردودية مادية.
- ولوج أراضي زراعية وحضائر (لعزيب) بالسهل.
- تحويل الفائض الديموغرافي على شكل هجرة موسمية أو طويلة لها عائدات نقدية مفيدة للمجموعة الأسرية.

في هذا السياق،ومن أجل قيادة الماشية أصبحت مجموعة من التقنيات تنتمي إلى الوصفات المستعملة من طرف مختلف " لجماعت " والمجموعات الأسرية لمراقبة واستغلال الخيرات الطبيعية التي يحتوي عليها المجال،حيث يبقى الهدف الأول من وراء تربية الماشية هو ضمان بقاء المجموعة الأسرية، خاصة وأن القطعان أصبحت قليلة وذات حجم صغير، طالما أن الظروف بيو المناخية تحول دون تكاثر وارتفاع عدد الرؤوس الممتلكة، لذلك وباندماج المجموعات العائلية في إطار استرتيجية عامة من أجل البقاء،فإن الماشية سيتم تنويعها (بقر،غنم،ماعز) وهي بالمناسبة طريقة فعالة من أجل تقليص المخاطر الناجمة عن الاتكال على نوع خاص ومحدد منها،خاصة وأن ماشية الجبل متعددة الوظائف،تكسب من أجل اللحم والحليب والصوف،وليس بزمن بعيد كانت وحدها تضمن وتشكل غنى المجموعة العائلية.

بصفة عامة يرتبط كسب الأبقار أساساً بالقطاع الزراعي وبالموارد العشبية التي ينتجها هذا القطاع،أما الماشية الصغيرة فليس لها سوى المراعي.وضمن نفس السياق نجد أن قيادة القطيع في علاقاته بمنظومة أراضي المجموعة تقرب القطاع الفلاحي و تربية

الأبقار إلى القطاع الرعوي وتربية الماشية الصغيرة،ففي الواقع يتأتى هذا الإقتراب موسيمياً حسب مختلف الأنواع الحيوانية، فالأبقار تبقى في الإصطبل طيلة السنة تقريباً، إذ لا ترتحل إلا في الصيف،والوجهة هي المراعي المرتفعة مع باقي القطيع،أما الأغنام فتستعمل جزءاً من العشب،تراب المجموعة (براري دائمة و علف الشعير)،المراعي الجبلية القريبة من الدوار،الأراضي المرتفعة ومراعي السهل،في حين يرافق الماعز القطعان الأخرى إلى المراعي المرتفعة،ولو أنها تستعمل بشكل كبير منحدرات وسفوح الجبل القريب .

انطلاقاً من الأنماط الثلاثة للعلاقة التي تربط الأنواع الحيوانية بطبيعة المجالات،سوف نتدبر ونتفحص عدة تدابير وتنظيمات.بقي أن نشير إلى أن تعدد وصفات استعمال المجال من طرف القطعان الاستثنائية تؤثر على تنظيم العمل على مستويين:على مستوى المجموعة العائلية،وعلى مستوى العلاقات التي تنسجها.ففي علاقاته بتنظيم المجال،يموقع مسار تربية الماشية، المرأة والأبقار والقطاع الفلاحي من جهة،والرجل وتربية الماشية الصغيرة والقطاع الرعوي من جهة أخرى في علاقة وطيدة.كما يوضح بشكل كبير وضعية الأفراد الذين يشكلون المجموعة العائلية.ففي الحالة الأخيرة،سبق وأشرنا إلى أن أرباب الأسر هم المسؤولون عن تسيير القطعان ورعايتها،وعن تحديد الوقت المناسب للمبيعات،وعن إبرام عقود الشراكات،كما سبق وأشرنا إلى أن الرعاة والنساء والأطفال هم من يتكفل بتربية وصيانة وكذا حراسة الماشية،إذ بالنتيجة نجد ان تسيير وتدبير القطعان يقوي ويحدد بشكل كبير وضعية أعضاء المجموعة العائلية من خلال تكليف كل عضو بمهام محددة.

وبما أن القطيع يعتبر ملكية خاصة للمجموعة العائلية،فإن أمر تسييرها من الطبيعي أن يكون مسألة خاصة كذلك.من هذا المنطلق سيبرز هذا التسيير عدة أشكال من التعاون فيما بين المجموعات العائلية في إطار نفس " لجماعت " أو فيما بين " لجماعات " الأخرى,كما لو أن الأمر يتعلق ب " مقاولات مستديمة لتربية الماشية " تشتغل على منوال شراكات مقننة بعقود واتفاقيات،مما يسمح للمجموعات العائلية التي تعتبر في حاجة لتربية الماشية بالحصول على قطيع يقدمه أحد الملاكين،حسب اتفاق يتم بموجبه اقتسام الأرباح حسب ما تنص عليه العقود .

وبنفس الوتيرة،وفي اللحظات العصيبية من السنة تنشأ " مقاولات لتربية الماشية بشكل مؤقت " تتميز بالتناوب على حراسة كل القطعان مجتمعة،أو من أجل القيام بالانتجاع. فحراسة القطعان تشكل في نظرنا أكبر مصاعب تربية الماشية بالجبل،وإذا كانت الزراعة وتربية الماشية متكاملتين في الأساس،فإنهما متنافستان،خاصة فيما يتعلق بحاجة كل منهما إلى اليد العاملة التي يكثر عليها الطلب في أوقات الأشغال الكبرى(حصاد،درس،حرث...) أو في الفصل القارس،فصل الشتاء الذي يصبح اجتيازه من الصعوبة بمكان،مما يجعل الكسابين خلال هذه الظروف الصعبة يلتجؤون إلى تكوين قطعان،خاصة حسب الأنواع التي يمتلكونها،(الماعز يساق إلى الجبل،الغنم يتم الاحتفاظ به في السهل) أو حسب الحالة البيولوجية للماشية،(يحتفظ بالنعاج والماعز على أهبة الوضع،أو حديثي الولادة في المزدرعات الفلاحية، في حين يساق باقي القطيع إلى الجبل).فتكوين تجمعات للقطعان في حد ذاته،يمنح حلاً لمعضلة الأنشطة الفلاحية

والرعوية،ويحل مشكلة الاستعمال المتزامن لمختلف المجالات من طرف قطعان مختلفة.وتجدر الإشارة إلى أن هناك عدد من الأنشطة الجماعية المضبوطة توضح إلى أي حد يعتبر تضامن المجموعة، ضرورة حيوية لماشية الجبل: تضامن " لجماعت " أمام تلف القطيع،استعارة الفحول...حيث يصبح الكسب مندرجاً في إطار شبكة من العلاقات الاجتماعية،ومن ثم يصبح نجاحها متعلقاً بكثافة هذه الشبكات .

وفيما يتعلق دائماً بتربية الماشية في الوادي كما في الأعالي،فإنها تشارك في نفس الدورة، ولكن تختلف فقط على مستوى واحد. يتجلى في كونها متعبة في الوسط الأول،في حين تعتبر مناسبة للراحة والإنشراح في الوسط الثاني،أي في الجبل. لكن البحث يبقى مهماً وغنياً في جانبه المتعلق بالحقوق، خصوصاً لإبراز التناغمات أو التناقضات ما بين الحياة الاجتماعية في الأعالي من جهة والسهول من جهة أخرى،وقد سبق وأشرنا إلى أول تعارض قائم ما بين القطاع الرعوي الذي يخضع لنظام قانوني جماعي والقطاع الفلاحي الخاضع لنظام قانوني خاص.فبالفعل،يسيطر الامتلاك الجماعي للمراعي في الأعالي، حيث لا تتمتع المجموعات العائلية سوى بحق الرعي والتوريد،طبعاً مع ميل لامتلاك التحويطة،أما بالأودية فإن النظام القانوني الخاص هو السائد بخصوص ملكية القطاع الزراعي، حيث تبقى المراعي المجاورة للدوار بالنهاية في الملكية الجماعية ل" لجماعت " أو لمجموعة من " لجماعات ". ينم التصور المحلي للقانون المرتبط بملكية المجالات الجماعية، وخصوصاً بمراعي أوكايمدن عن ارتباط وثيق بالظواهر التاريخية،وسوسيو السياسية والدينية للنظام القبلي،وهي المسألة التي استخلصناها من خلال تأويلنا للخطاب الذي ينتجه الكسابون حول أسس هذا القانون الذي نجده جد متأثر بما هو ديني. فمن خلال تحليل الخرافات تبدو الحياة بالأعالي وكأنها من ابتكار وابداع الولي سيد المرعى.فهو من ينظم الحياة الرعوية بأوكايمدن و يؤسس نمط عيش الرحل المنتجعين،المستعملين للمرعى،فالوالي من ثم هو المؤسس لهذه " الحضارة الرعوية "وحاميها،والإستعمالات التي تحكم العلاقات القانونية لاستغلال المرعى هي في العمق قوانينه،وبالنتيجة يبدو الولي والحالة هذه كمخول للحق والقانون والضامن لتطبيقه واحترامه .

يؤكد هذا القانون ذو الصبغة الدينية على دور الولي في التنظيم الرعوي،ويسلط الضوء على علاقة جديدة أساسية تجمع الولي/ المجموعة/ الأرض،والنشاط الرعوي.تعتمل هذه العلاقة بالمناسبة بشكل وظيفي بالأودية،إذ بالرغم من عدم إدخالها بشكل مباشر لمفهوم القانون، فإنها تبدو جد واضحة ومميزة بأوكايمدن إذا نحن أمعنا النظر في تمثله المحلي لدى الأهالي،وبالخصوص لحظة دراسة تأويلهم للطقوس الرعوية.لكن هذا لا يعني أن نستخلص انطلاقاً فقط من العوامل القانونية ذات المنحى الديني،الوضع سوسيو القانوني المهيمن بأوكايمدن،فلا يبدو أن الناس سلموا تماماً أمر تدبير أشغالهم ومشاويرهم للأولياء،حتى وإن كانت هذه الأخيرة ما تزال تشكل منبع الشرعية الثابتة لممارسات مربي لماشية.يمكننا بصيغة أخرى أن نتكلم في هذا السياق عن تكاملية بين نظامين: نظام يشرف عليه الولي الصالح ونظام يديره الناس أنفسهم،إذ بالفعل تعرف ملكية المرعى باسم الجماعة وبالانتماء إليها تطمح الأسر في الانتساب والتمتع بحقوقها في الرعي،كما يمكن هذا الانتماء من شرعية إقامة الزريبة في المخيم التابع للمجموعة العرقية،ويسمح هذا الانتماء باستقبال الأجانب واستضافتهم.ناهيك عن كون دراسة التمثل المحلي للقانون تسلط

الضوء على القداسة التي تحيط بمجال الانتجاع،و تمتعه بطابع الولي الذي يفرض وضع الحرم،الشيءالذي يبرهن ويبرر الترسانة القانونية التي تسعى إلى احترام تطبيقها واحترامها من خلال الممارسات الحقوقية في هذا المجال .

إن ممارسة هذا القانون ذو الملمح الديني, بشكل لا يتماشى مع أسسه ومقتضياته الدينية، يبين على أنه غير متطابق مع تصوراتهم،حيث نلاحظ أن الممارسات الاجتماعية بعيدة عن مبادئ هذا القانون،مما يجعلنا نستخلص مجموعة من الإشارات الدالة على عدد من التحولات الاجتماعية التي أصبح الناس يعيشونها بهذه المجالات،وذلك من خلال بحثهم عن قوانين جديدة تتطابق وتطلعاتهم الكفيلة بتبرير الاستراتيجيات الجديدة المتعلقة باستغلال وتمليك المجال.

الثقافة:

إن تأمل الحياة الرعوية من زاوية الأفكار والممارسات الدينية، يشكل في نظرنا بعداً كشفياً من أبعاد التنظيم الرعوي،كما هو الحال بالنسبة إلى دراسة الأشكال الاجتماعية لتنظيم التراب أو التقنيات الرعوية،كما يسمح لنا بالإطلاع على الكثير بخصوص النظام الرعوي.

أما دراسة النظام الاجتماعي فتظهر تعاضد وتضامن المجموعات والأفراد في كل ما يتعلق بحياتهم المادية والروحية.فالمجموعة" لجماعت " فيما يتعلق بالجانب الثاني،تبرز كجماعة روحية، تتشكل من مؤمنين بالله،مخلصين في الوقت نفسه لولي أو عدة أولياء محليين،حيث يبرز " عقد بيعة " كأساس لهذا الولاء،تصبح من خلاله المجموعة،كما الأفراد في علاقة خدمة هذا الولي أو ذاك،علاقة يترتب بموجبها على الجانبين معاً حقوق وواجبات:فالخدام يشرفون وليهم/ أو أولياءهم في مناسبات محددة بتقديم هدايا وبإحياء احتفالات طقوسية،وبالمقابل يضمن الولي حماية وازدهار الفلاحة والرعي،وتبدو لنا الماشية من ثم نتيجة لهذا العقد المبرم ما بين الولي والمجموعات أو الأفراد الذين يقدسونه،على الأقل هذا ما استخلصناه من تأويلنا للخرافات والطقوس.

فبعض الخرافات التي أتينا على تحليلها تتحدث عن راعية أو مجموعة من الراعيات، وتصف في نفس السياق المراحل والمسارات التي تسلكها/يسلكنها للوصول إلى القداسة. فالأولياء يسكنون الرعاة بامتياز،حيث يسهرون على صحة وازدهار القطيع،وهو الدور الذي يسعى الكسابون في طلبه إلى يومنا هذا،حيث أن نجاح المقاولة الرعوية ما يزال يستند ويعتمد على رعاية الأولياء القائمين على حمايتها.فتحليل الطقوس متن وأكد خلاصاتنا التي استقيناها من خلال تحليلنا للخرافات،فقد تم تحليل ووصف الطقوس وكأنها تأسست على العلاقة القائمة فيما بين تربية الماشية والزراعة،وأيضاً فيما بين المجموعة الاجتماعية والقداسة،فعلى أساس قاعدة هذه العلاقة الأساسية تنبني علاقة تبادل قرباني، وحتى إن بقي كل هذا ضمنياً،فإننا نعتقد بأن الخرافات تلعب دراما مؤسسة القربان كأساس لإنتاج وإعادة إنتاج المجموعة وأنشطتها الفلاحية- الرعوية .

أما فيما يتعلق بأهمية ما هو ديني في النظام الرعوي،فهي أشد قوة بالأعالي.هكذا إذن نجد أن إقامة الكسابين بأوكايمدن تتخللها سلسلة من الطقوس التي تبرز قدسية زمن

الانتجاع،فمجموع هذه الطقوس يشكل نظاماً متراساً،سمح لنا برسم مدارات ما أسميناه بالنظام القرباني بأوكايمدن،فمن خلال الوصف المنظومي وتأويل هذه المجموعة الطقوسية وخطاب الأهالي الذي يلازمها،ومقارنتها بالطقوس المحتفى بها في الأودية، كما تمكنا من توضيح طبيعة العلاقات التي يعقدها هذا النظام الطقوسي مع النظام الاجتماعي للمجتمع الذي ينتجها و يحتفي بها.

يسمح وصف هذه الطقوس،وتأويلها،من ترتيبها وجمعها في فئتين:

- قرابين على شكل هدايا (زبدة،حيوان) تقدم للولي صاحب المرعى.
- قرابين على شكل أضحية تستهلك إما من طرف الآدميين أو من طرف الجن.

إن مختلف العلاقات القائمة فيما بين مختلف عناصر هذا النظام القرباني الذي كشفه التحليل تظهر رمزية أهم العلاقات الأساسية التي سبق لوصفنا للنظام الاجتماعي والترابي وللتقنيات الرعوية والتمثل المحلي للقانون أن أبرزها وكشفها بوضوح،فالوصف الذي قمنا به قد أعاننا في فهم معاني ودلالات هذه الطقوس.وتتخذ البنية الثانوية للنظام القرباني بأوكايمدن شكل خطاب يتداوله المجتمع وينتجه عن نفسه. في هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن هذا الخطاب يتشكل من سلسلة من المقولات التي يفكر ويتمثل الناس من خلالها عالم العلاقات الاجتماعية و علاقاتهم بالزمن والمجال،وبالمقدسات وعلاقاتهم بالنشاط الرعوي.

لذا فالفئة الأولى من الطقوس تؤكد على أهمية العقد المبرم فيما بين المجموعة والولي المحافظ،،لكن إذا كان الرجال الذين يقدمون الأضحية الحيوانية يهدفون من وراء ذلك إلى طلب الرضا على الانتجاع طالبين الرحمة للناس وللماشية خلال إقامتهم بأوكايمدن،فإن النساء اللواتي يتقربن بالزبدة يبتغين الحصول على التخصيب والحماية ليبقى الأمر سيان بالنسبة إلى الحالتين فيما يخص أهمية هذه العلاقة التي تعتبر جد واضحة فيما بين المجموعة (الرجال والنساء)،والمقدسات والنشاط المادي (تربية الماشية) .

أما فيما يتعلق بالفئة الثانية من الطقوس،فإنها تقوم على تقسيم بين الأنشطة الطقوسية الأنثوية والرجالية وتبرز علاقات أخرى أساسية كذلك،فمن جهة تبتغي النساء اللواتي يقدمن طعاماً خاصاً يستهلك بشكل جماعي فيما بعد،خصوبة بقراتهن التي تعتبر أساس الأسرة وإعادة الإنتاج بالنسبة إلى الماشية،كما هو الشأن بالنسبة إلى المجموعة الأسرية. إنهن يتموقعن كمحافظات على الحياة وعلى الوسائل المادية الضامنة لها،ومن جهة يبحث الرجال الذين يقدمون طعاماً خاصاً للجن أو للشياطين الذين يحرسون المشارف والعتبات عن تسهيل عملية المرور والعبور،وفي نفس الوقت حماية الملك الجماعي والخاص. فجماعة الرجال تتأسس من خلال تقديسها لعلاقتها بمجال الانتجاع و بالزريبة، كضامنة لحقوق الاستعمال " والملكية " بالإضافة إلى أن طقوسهم ينظر إليها وكأنها بداية اتصال منظم للرحل – المنتجعين،وللماشية بالمجال الانتجاعي،وأيضاً كاتصال بين عالمين متكاملين: الدوار و لعزيب،كما أن الأسر المنتجعة تجدد سنوياً بفضل هذه القرابين علاقتها ب " أهل المكان " من خلال عملية بناء سكن .

معجـم الألفاظ المحليـة
المذكـورة فــي النــص

عادة : العــادة
عار : العــار
عرفة : الوقوف في جبل عرفات
عصر   : صــلاة العصـر
أعريم : كومـة – مجموعـة
أدجار : الجــار
أدرار : الجبــل
أصل   : الاصـل
أفاينو : العشـب اليابـس
أفلاح: الفـــلاح
أفولكي،أجميل، إحسان : الخيـر – الجميـل
أفوس, مؤنث. تافوست,جمع إفاسن:تقسيمة سياسية ادارية قديمة فرضها المخزن وأفوس هي جزء الخمس
أ كدال،ج. إكودلان: مرعـى دائـم
أغان : باب صغيرة تستعمل لحصر المياه وترشيدها للسقي.
أكلاس : رعي أول الكلأ, (لس)
أكرور،ج. إكرار : اسطبل، أسفل الدار الذي يستعمل كاصطبل
أحايك :   ثوب من صـوف (الحايك)
أحواش: رقصـة بربريـة
أهروي نتوكة : كبـش العشــب

أهروي نواكن : كبـش الـدار
عيد لكبير : عيـد الاضحـى
أيت رابعين : أهل الأربعين، جمعية للشرفاء والشخصيات، على شكل برلمان موسع
أيت,إد : أهـل ...
أكركور : كـوم مـن حجـر
أكساب : كسـاب ، مربـي ماشيـة
أخدامن,ج. إخدامن : خـدام الولـي
الفجر : صـلاة الصبـح (الفجر)
الجهاد : الجهـــاد
أماكور : باقي اللحم الذي يوزع على من هم ليسو بأرباب عائلة، بعد قسمة وتوزيع اللحم القرباني
أماكرو : المكلف بسقي أكدال
أماكسا : راع
أمالو: منحـدر فـي الظـل
أمداكول: صديــق
أمغار نتوكة : سيد أو رب فصل الربيع
أمين،ج.أومناء، أو أحتروقت: اشخاص مكلفون بقول القاعدة و الصواب في حالة حدوث خصومة حول الماشية
أموكار : موسـم – لقـاء
أمزيل : حــداد
أنوال, أنكان : أسـرة – موقـد
أوسلين : العائـلات المتجـدرة
أركاز : الرجـل العاقـل والتـام
أركوكو : طحين شعير مقلي مرشوش بزبدة ذائبة
أرادن,م.أراد : الاطفــال
أسكورام: أول حلاقة طقوسية للرضيـع
أسلي: خطيــب
أسمار : المنحذر المشمس
أسيف, ج.إسافن : السيــل
أزاغار : السهـل
أزاماز: أجل – مهلة أو وقف إنجاز عمل ما .
أزوزوا: رطوبـة – بـرودة
أزاين : نسق من الغرامات،الممنوعات الجماعية (المتعلقة بالفلاحة أو الرعي) التي يعاقب عليها
باب نولي: مربي الماشية الصغيرة
بركة: الرضى والرحمة والفضل الالهي
بدعة: (بدعة) ابتكار يخرج عن العرف

بيلماون: أبو الجلـود (بوجلود)
بوشفار: بندقيـة بـارود
شارد: أجـر معلـم القران
شورفا: قديسون من سلالة النبي محمد (الشرفاء)
ظهر : صـلاة الظهـر
دعا : دعـــاء
حابوس: قرار يشمل شيئا أو بناء يعود إرثه واستغلاله الموقوف إلى مؤسسة معينة أو أحفاد متوفي دون الحق في اقتسام التركة (بول باسكون 1977)
حاج: الحج الى مكة المكرمـة
لعزابن: الرحـــل
إكورامن: ضريح أحد الصالحين
إنابكوين,م. إنابكي: المدعويـــن
إنفلاس / أنفلوس : ناس أهل الخير
إقديمن : القدمـــاء
إسكان : زريبـة – تحويطـة
إسقسا : مرعـــى
إيسيكي: أرض بوريـة
إسوقفاد: منح رؤوس ماشية لتكوين قطيع
إتيفقات : اتفاقيـات
إزي : الطيحـال
جنون: أرواح – شياطيـن
كرمات: كرم – فضل كبير – أعجوبـة
لغابت: الغابـة
لحورم: أرض مقدسـة
لحورمو: شكل من أشكال الطلب الملزم
لجمعة : كتل الزبدة المهدات للولي أو المساهم بها في حفل طقوسي
لعزيب : سكن ثانوي بالجبل وبالسهل لايواء الماشية موسميا
لاصل: الاصـــل
لفاتحة /لفاتحة: (الفاتحة)أول سورة في القران الكريـم
لفضور: وجبة تؤخذ حوالي العاشرة صباحا
لجماعت:في معنى أول تشير إلى مجموع سكان وحدة سوسيـو مجالية، و في معنى ثاني تشير إلى الجماعة
لخزين: محـل تخزيـن المـواد الغذائيـة
لمعيشت: العيـش – البقـاء حيـا
لملوك: الارواح
لمقدم،مؤنث تامقدمت: الساهر على ضريح أو طقس
لسقاد: البيع بالمزاد أثناء معروف

لغس،إخس: عظـم –أو سلالـــة
لكلفت: الواجب الذي يؤدى الزاميـا
لمصلحة: المصلحة العامة – الملك المشترك ، للمجموعة سواء كان مادياً أو روحياً
لوقار: رمزية سحرية ....مرتبطة بالارض
لقوبت: القبـة – الضريـــح
معلم نتاونت: اختصاصي في خصي التيسان
معروف نتوكة : وجبة قربانية للعشب يدشن بها إزالة الأعشاب الضارة
محروم: أرض ممنوعة للزراعـة
مكروه: الشيء المكـروه
مقام: مقام، مكان،محطة، حجر تذكاري، مبنى على شرف ولي غير مدفون(346: 1954 Dermenghem)، مكان للخلوة .
مولود. عيـد المولـد النبـوي
نزاهة: نزهـة جماعيـة – وجبـة غنيـة
نية: النيـة ، الايمـان
أودي: السمـــن
أولي: ماشيـة صغيـرة
رسلمال: راس مال. مبلغ خاص بمعروف او ولي
صداقت: قرابين غير دموية. صدقات. عشور تدفع للولي ، أو تضاف إلى رأس مال حفلة المعروف
سابقة: حق أول من التحق أو أول محتـل.
صمايم: الصمائـــم
صنيعت : الحرفـة – الضيعــة
تافرزدودت: حفل طقوسي يسبق إزالة الاعشاب الضارة من حقول الشعير(انظر معروف انتوكة)
تاكانت: الغابـــة
تاغنت: قطعة أرضية مزروعـة
تكات، ج. تكاتين: أسرة – عائلـــة
طالب: معلـم القرآن
تلجمعين: جمعيـة نسائيـــة
تمازيرت: بلـــد
تامزوزت،مؤنث أمزوز : متأخـرة
تامستانت: البيـع بالديـــن
تانايت: روث الماشية الصغيـرة .
تقبيلت: وحدة سياسية، عدة دواوير يشكلون قبيلة، حسب روبير مونتاني،إنه تجمع عدة دواوير على أرض مشتركة .(القبيلة)
تاقيوت: ظفيرة شعر تبقى على رأس الطفل بعد " أسكورام "
تاركة: قنـاة الـري

تاصغارت: حصة لحم تعود الى رب الأسرة بعد توزيع القربان
تيغارسي: أضحيـــة
تيغسامت، ج. تيغاسمين: مجموعة، أبوية سلالية
تيكومي: بيـت أو أسـرة
تيميشة: شهـــب
تيمزكيدة: مسجـــد
تيقيقت: الفصل الذي تغيب فيه المواد الغذائية عند انتهاء كل المخزونات ابتداء من شهر مـارس .
تيروفين: ذرة مقلية
تويزي: التعاون – التويـزة
تيزي: عنق الجبـل
توكة :   نبتة عشب جديـدة
توكة نوكدال: عشـب المراعـي
توزيعات: توزيع اللحم عند شراء ماشية بالشراكة
توزوميت: الوسط – الحرارة الشديدة (القايلة) التي تشتد في منتصف شهر غشت .
تسنيدة: مؤسسة بواسطتها يستند الفرد أو المجموعة على أحد الأوليـــاء
وقوفت: الوقــوف
زيارة: هدية – زيارة تقية لولي – حج فردي أو لمجموعــة صغيــــرة.

الفهـــــــرس

شكر ....
تقديم ....
مقدمة ....
مدخل عام ....
الجـــزء الاول:
التنظيـم الرعـوي بالأودية
الفصـــل الاول:
التنظيـم الاجتماعـي لغيغايــة
1 . من الجماعة الى الوحدة الاسرية ....
1 . 1 لجماعـت ....
1 . 2 تغمسـت ....
1 . 3 تكـات ....
2 . الجماعات التقليدية ....
2 . 1 أفـوس ....

2 . 2 اللــف ....

الفصــل الثانـــــي:
تنظيــم واستعمـــال الفضـــاء

1 . أراضي المجموعات وتنظيم المجال: ....
1 . 1 المجـال الفلاحي: ....
1.1.1 الأراضي والمزروعات:...
1 . 1 . 2 المراعي الدائمة (إكولدان) :...
1 . 2 المجـال الرعـوي :...
1.2.1 حواشي " لبلاد " :...
1 . 2 . 2 الجبل ومنحدراته :...
1. 2 . 3 المراعي الجبلية:...
1. 2 . 4 مراعـي السهـل :...

2 . الاستعمال الموسمي للمجال الرعوي :...
2 . 1 مختلف أنواع التنقلات عند غيغاية: ....
2 . 1 . 1 التنقلات الضعيفة المدى .:..
2 . 1 . 2 التنقلات المتوسطة المدى :...
2 . 1 . 3 التنقلات الكبيرة المدى :...
2 . 2 التنقلات واستعمال المجال في ونسكرا: ....

الفصــل الثالــث:
تقنيــات رعي القطعــان

1 . أنواع القطعان: ....
1 . 1 البقر:...
1 . 2 الغنم والماعز :...
2 . البنية ,التشكيلة وحركية القطعان: ....
2 . 1 الـولادات ....
2 . 2 الوفيـات ....
2 . 3 المبيعـات ....
2 . 4 الذبائـح ....
3 . الحراسة والحراس ....
3 . 1 الحراسـة ....
3 . 1 . 1 الحراسة داخل القرية:..
3 . 1 . 2 الحراسة في أوكايمدن :...

3 . 1 . 3 الحراسة في أزغار: ....
3 . 2 الرعاة: ....
. 4 .الشركات الخاصة بالماشية: ....
4 . 1 الشركات عند مربي الأغنام والماعز: ....
4 . 2 الشركات عند مربي الأبقار: ....

الفصـل الرابـع:
مكانة ما هو ديني في التنظيم الرعوي

1 . مكانة الأولياء في التنظيم الاجتماعي ....
1 . 1 التقديس عند الأفراد : ....
1 . 2 التقديس لدى الجماعات :..
. 2 . الاعتقـاد ....
2 . 1 خرافة إمي زهرة ....
2 . 2 . بنية الخرافات ....
2 . 3 . معنى الخرافات ....

. 3 . الطقـوس ....
3 . 1 إثنوغرافيا موجزة عن بعض الطقوس: ....
3 . 1 . 1 طقس تدشين موسم الحرث, تغرسى نلعضا:..............................
3 . 1 . 2 طقس عيد المولد النبوي – معروف إمي تاعزا: ....
3 . 1 . 3 طقس آخر لعيد المولد – موسم سيدي فارس ....
3 . 2 إشارات لتأويل الطقوس :...
3 . 2 . 1 نسيج الطقوس والأشياء القربانية :...
3 . 2 . 2 أصناف الأضحيات: ....
3 . 2 . 3 أنماط تلف و تحطيم وتحويل القرابين: ....

الجـزء الثانـــي:
التنظيم الرعوي في النجود العليا

الفصـل الخامـس
التنظيـم الاجتماعـي للرحـل- المنتجعين

1 . الإطار المادي :..
2 . بنية المخيمات, منطق وتاريخ احتلال المجال:............................
. 1 التوزيع الداخل – قبلي 2
1.12. مخيمات المنتجعين بقبيلة أوريكا:....................................

2 . 1 . 2 مخيمات المنتجعين بقبيلة غيغاية: ....
2 . 1 . 3 مؤشرات حول منطق احتلال المكان: ....
3 . 1 الرحل- المنتجعون ....
3 . 2 المخيم: ....
3 . 3 السكن الخاص بالإنسان:...
3 . 4 السكن الخاص بالحيوان:...
3 . 5 صيانة الماشية :...
3 . 5 . 1 الرعي: ....
3 . 5 . 2 المعالجة بالملح :...
3 . 5 . 3 التلقيح :...
3 . 5 4 عملية الخصى أو (الخصاء):...
. 4 . الانتجاع وأهمية العلاقات الاجتماعية :.......................................
4 . 1 من ينتجع: ....
4 . 2 مضاعفة العائلات :...
4 . 3 أشكال التعاون بين الكسابين: ....

الفصـل السـادس:

الحقـوق المرتبطـة بالمراعـي ومبرراتهـا

1) العلاقات ما بين القبائل والنظام العام: ....
1 . 1 ملحمة سيدي فارس :...
1 . 1 . 1 القصة الأولى ....
1 . 1 . 2 القصة الثانية ....
1 . 2 وضع القصص وقيمتها الإخبارية : ....
1 . 3 أبعاد القصة: ....
1 . 3 . 1 المستوى الجغرافي :...
1 . 3 . 2 المستوى السوسيو تاريخي :...
1 . 3 . 3 المستوى الميتافزيقي: ....
1 . 4 القداسة , الارض والجماعة: ....
1 . 5 العلاقة بين غيغاية و أوريكا: ....
2) العلاقات الداخلية للقبائل والنظام المتفاوت:...............................
2 . 1 التموقع التمييزي للمخيمات أو الحقوق الحصرية: ....
2 . 2 حقوق غير متساوية:...
2 . 3 تبرير الحقوق على أكدال: ....
3) الممارسة الاجتماعية, ثقل اللا مساواة: ....
3 . 1 مدى الحقوق واحترام الاستعمالات:...
3 . 2 استقبال الأجانب ومنح الحق في الرعي : ....

الفصــل السابــع:
الحيــاة الدينيــة بأوكايمــدن
1 الطقوس بأوكايمدن :...
1 . 1 التوقف بمدخل اكدال ....
1 . 2 شعائر أسكار ....
1 . 2 . 1 الرواية الأولى: ....
1 . 2 . 2 الرواية الثانية :..
1 . 2 . 3 الرواية الثالثة: ....
1 . 3 طقوس أركوكو كما تمت روايتها وملاحظتها:..............................
1 . 3 . 1 أول رواية لطقس أركوكو: ....
1 . 3 . 2 طقس ثاني لأركوكو: ....
1 . 3 .3 الملاحظة الأولى لطقس أركوكو ....
1 . 3 . 4 الملاحظة الثانية لطقس أركوكو: ....
1 . 4 الاحتفالات بعين سيدي فارس : ....
2) طريقة التأويل...

الفصــل الثامــن:
محاولة تأويل طقوس أوكايمدن:

1) تحليل خارجي لطقوس أوكايمدن :..
1 . 1 التوقف واجتياز العتبات: ....
1 . 2 وجبة للبشر, وجبة للجن : ....
1 . 2 . 1 قربان شيطاني : إسكار : ....
1 . 2 .1 . 1 اسكار, التسمية والسياقات الطقوسية الأخرى :.............................
1 .2 .1 .2 مراحل طقس اسكار :...
1 .2 . 2 قربان يأكله البشر: أركوكو : ....
1 .2 .2 .1 التسمية والسياقات الطقوسية الأخرى: ....
1 .2 .2 . 2 المراحل الطقوسية ....
1 . 3 الأضحيات في سيدي فارس ....
1 . 3 . 1 جمع الزيارة ....
1 . 3 .2 جمع الزبدة ....
1 . 4 خصائص وملحقات القرابين: ....
1 . 4 . 1 الزبدة والحليب ....
1 . 4 . 2 طحين الشعير ....
1 . 4 . 3 الملــح ....
2) تحليل التمفصلات الداخلية للطقوس(من لعبة الفئات إلى الرهانات الاجتماعية الواقعية) :.....

2 . 1 القرابين الدموية والقرابين غير الدموية ....
2 . 2 القرابين غير الدموية..
2 . 3 قربان غير دموي مشترك : اسكار ....
2 . 4 المحافظات على الحياة والمحافظون على الملكية الخاصة: ....

خاتمـة ....
معجـم الألفاظ المحلية ....
ببليوغرافيا الكتاب ....

فهرس الجداول

جدول 1 – تجمع السلالات: " لتلات ": ....
جدول 2 – التوزيع الترابي للسلالات: " لتلات " :.........................
جدول 3 – إفاسن غيغاية ....
جدول 4 – لف وأفوس غيغاية ....
جدول 5 – عدد الأسر و التموقع الارتفاعي للقرى: ....
جدول 6 – بعض تسميات الماعز والغنم: ....
جدول 7 – حجم القطعان في ونسكرا ....
جدول 8 – بنية الماشية ذات الدخل بونسكرا:...
جدول 9 – مجموعات الحراسة بونسكرا ....
جدول 10 – مجموعة الحراسة في السهل ....
جدول 11 – مسار نموذجي خاص باستثمار عجلة:..
جدول 12 – مخيمات أوريكا ....
جدول 13 – مخيمات غيغاية ....
جدول 14 – المعالجة بالملـح ....
جدول 15 – الأيام المفضلة لإعطاء الملح ....
جدول 16 – حملة التلقيح حسب الدواوير ....
جدول 17 – حجم الأسر المرتحلة ....
جدول 18 – بنية الأسر حسب السن والجنس: ....
جدول 19 – مكانة اكدال في تراتبية المجالات المقدسة: ....
جدول 20 – ماشية المجموعات المرتحلة :..
جدول 21 – أجندة الاحتفالات الطقوسية بأوكايمدن :....................
جدول 22 – معروف أركوكو : ....
جدول 23 – مراحل طقس اسكار ....
جدول 24 – مراحل طقس أركوكو ....

جدول 25 – المواد المهداة من طرف الرجال ومن طرف النساء ....

فهرس الرسوم المبيانية

الرسم 1 : الاستعمال الموسمي للمجالات من طرف الأغنام بونسكرا.................
الرسم 2 : الاستعمال الموسمي للمجالات من طرف الأبقار بونسكرا ....
الرسم 3 : الاستعمال الموسمي للمجالات من طرف الماعز بونسكرا ....
الرسم 4 : توزيع العائلات حسب حجم قطيع الأبقار ....
الرسم 5 : توزيع الأبقار والعائلات حسب القرى ....
الرسم 6 : توزيع الماعز والعائلات حسب القرى ....
الرسم 7 : توزيع الأغنام والعائلات حسب القرى ....
الرسم 8 : التغيرات الترددية لقطيع الغنم / الماعز بدوار ونسكرا....................

فهرس الخرائط

خريطة رقم 1: موقع غيغاية وأوريكا: ....
خريطة رقم 2: أودية ودواوير غيغاية:....................
خريطة رقم 3: مخيمات غيغاية:..........................

Bibliographie

Ouvrages :

BALANDIER .G. (1957)
Afrique Ambiguë ;Plan

BERNUS. E. (1981)

Touaregs Nigériens .Unité Culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur
ORSTOM ,Paris

BOURDIEU. P. (1980)
Le sens pratique
Editions de Minuit

BROWN. R. (1972)
Structure et fonction dans les sociétés primitives
Editions de Minuit

CAZENEUVE. J. (1972)
Sociologie du Rite
SUP

CHELHOD. J . (1964)
Les structures du sacré chez les arabes
Maisonneuve .P. Geuthner

COPANS. J . (1974)
Critiques anthropologiques et politiques
Maspero

DECROUX. P. (1979)
Droit Foncier Marocain
Editions Laporte,2 édition, Rabat

DETIENNE. M. et J.P VERNANT (1979)
La cuisine du sacré
Gallimard

ELIAD. M. (1963)
Aspects du Mythe
Gallimard
EVANS-PRITCHARD. E .E (1973)
Les Nuers

Gallimard

GALLAIS J .(1975)
Pasteurs et paysans du Gourma ; La conditions Sahélienne
Editions CNRS ,Paris

IBN KHALDOUN (1964)
Discours sur l'histoire universelle
Traduction Vincent Monteil ,3 vol, Beyrouth

LAROUI .A. (1976)
L'histoire du Maghreb . Un essai de synthèse
T.1,Maspero, Paris

LEVI-STRAUSS. C . (1973)
Anthropologie structurelle , vol2
Plan

LEVI-STRAUSS. C . (1962)
La pensée sauvage
Plan

MALINOWSKI (1980)
Trois essais sur la vie des primitifs
P.B. Payot

MASQUERAY. E . (1983)
Formation des cités chez les populations de L'Algérie
Archives Maghrébines
EDISUD, réimpression .Publié en 1886 chez Ernest Leroux
,Paris

PASCON .P .(1977)
Le Haouz de Marrakech
2tomes, Rabat

PASCON. P .(1984)

La maison d'Illigh et l'histoire sociale de Tazerwalt
SMER

PERGURIER. J .(1981)
Espaces urbains en formation dans le Tensift.Essais de sociologie régionale
SMER, Rabat
ROGERS. E .M et SHOEMAKER. F . F(1971)
Communication of innovation accross cultural approach
New York Free Press
SERVIER. J . (1985)
Traditions et civilisations berbères . Les Portes de l'Année
Rocher

TERRASSE. H .(1952)
Histoire du Maroc
Atlantide ,édition abregée

TURNER. V . (1972)
Les tambours d'affliction
Gallimard

VAN GENNEP. A .(1969)
Les rites de passage
Ed.Picard

Articles

BERNUS. E .(1979)
Le contrôle du milieu naturel et du troupeau par les éleveurs Touargs Sahéliens, in Production et Société , Cambridge University Press et Ed de la maison des Sciences de l'Homme , pp 67-74

BOUDERRBALA N .,M. CHRAIBI et P . PASCON. (1973)
La question Algraire
Publication BESM,Rabat

DE PLANHOL. X .(1979)
Saturation et sécurité : sur l'organisation des sociétés de pasteurs nomades ,in Production Pastorales et société ,Cambridge University Press et Ed .Maison des Sciences de l'Homme, Paris

HUBERT .H .et M.MAUSS. (1969)
Essai sur la nature et la fonction du sacrifice in Mauss M,Œuvres 1,Les fonctions sociales du sacré, Minuit

MAUSS. M . (1904-1905)
Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos, Etude de morphologie ,in M.Mauss, Sociologie et anthropologie, PUF, 6 Ed, 1978

Travaux d'ethnologie et d'anthropologie sur la Maroc

BEL. A. (1938)
La religion musulmane en berbérie .Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse
Librairie Orientaliste Geuthner,Paris 1938

BERQUE. J . (1978)
Structures sociales du Haut-Atlas
PUF

DERMENGHEM. E . (1954)
Le culte des saints dans l'islam maghrébin
Gallimard

DOUTTE E .(1984)
Magie et religion dans l'Afrique du Nord

DOUTTE. E ,(1914)
Mission au Maroc, En Tribu
Paris

GELLNER. E .(1966)
Saints of the Atlas
The University of Chicago Press

HART. D.M. (1976)
The Ait Waryaghar of moroccan Rif
Arizona

LAOUST. E .(1983)
Mots et choses Berbères
Rabat

LECOEUR. CH . (1939)
Le rite et l'outil .Essai sur le rationalismre social et la pluralité des civilisations
Librairie Felix Alcan,PUF,Paris

LECOZ .J .(1964)
Le Rharb .Fellah et colons
3 vol .Rabat

MALHOMME. J .(1959)
Corpus des gravures ruptures du Grand Atlas
1400 relevés ,164p, Rabat

MONTAGNE. R .(1930)
Les berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur les transformations politiques des berbères sédentaires (groupes chleuh)
Librairie Félix Alan,Paris

WESTERMARCK. E .(1935)
Survivants Païennes dans la civilisation Mahométanes
Payot,Paris

MORSY .M . (1972)

Les Ahansala
Mouton, Paris ,Lahaye

Articles

BASSET. H.(1923)
Quelques notes sur l’Ammon Lybique , Mélanges René Basset
Publication de l’Institut des Hautes Etudes Marocaines, T.X

BEL. A,(1934)
Survivances d’une fête de printemps à Tunis,
Revue Tunisienne, 3 eme et 4 eme Trimestre, 1934, nouvelle série, n 19 et20, pp .337-345.

BERQUE .J .(1974)
Le Maghreb vu du Haut-Atlas,in Maghreb , Histoire et sociétés, Alger .

COUVREUR. G . (1986)
La vie pastorale dans le Haut-Atlas central
R.G.M,n 13.

DOUTTE. E .(1905)
L’organisation sociale et domestique des Haha
Bulletin de l’Afrique Française.

DRESCH. J .(1939)
Les genres de vie de la montagne dans le massif du Toubkal
R.G.M ,n1.

DRESCH. J .(1941)
Document sur les genres de la vie de la montagne dans le massif central du Grand Atlas
Tours, 30pages.4 cartes H.T1/200 000.

HART .D.M .(1965)
Segmentary system and the role of five fifth in tribal Morocco

ROMM n 3,1 ère trimestre .

HART. D.M .(1965)
Clan, lignage et communauté locale dans une tribu rifaine
R.G .M,Avril

LAHLIMI .A.(1967)
Les collectivités rurales traditionnelles et leur évolution in BESM,n 106-107,Rabat, pp 17-41.

LEFEBURE. C . (1979)
Accès aux ressources pastorales collectives et structures sociales :l'estivage chez les Ayt Atta in production Pastorale et société ,Cambridge university Press et Ed de la maison des sciences de l'Homme, pp .115-126.

MEUNIE .J .(1951)
Le culte des saints et les fetes rituelles dans le moyen Draa et la région de Tazarin, in Hespéris,pp .365-380.

SIMONEAU. A .(1967)
Les gravures du Haut-Atlas de Marrakech
R.G.M, n 11.

TOZY. M.(1989)
Quelques cas de production indigène de droit in droit et environnement social au Maghreb ,CNRSN /Formation du Roi Abdul Aziz pour les études islamiques et les sciences humaines ,pp.82-103.

Travaux sur la tribu Gheraya

Ouvrages

MILLER. J .(1974)
Imlil :A Morocan Community in Chicago,Westview .

HAMMOUDI. A . (1988)
La victime et ses masques
Seuil.

RACHIK. H . (1990)
Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas
Afrique Orient.

Articles

CRESWELL .M .(1985)
Pasteurs-agriculteurs du Haut-Atlas :tribsmen ou peasants in Production Pastorale et société ,MSH, n 16,pp .5-31.

CRESWELL. M .(1988)
La complémentarité verticale dans le Haut-Atlas
BESM ,n 159/160/161,pp.43-51.

HAMMOUDI. A .,J.GILLES et M.MAHDI (1986)
Oukaimeden,a high mountain Agdal in Proceeding of the conférencr Common Property Ressource Managment, Washington DC.

MAILLY. R .(1951)
Oukaimden-station de sport d'Hiver
BSEM,Vol XV,n 52, 4 eme Trimestre, pp .46-62.

MAHDI .M. (1992)
Innovation et système social
Chiers Options Méditerranéennes .

MAHDI .M. (1992)
La danse des Statuts
In, Pratiques et Résistances Culturelles au Maghreb.
Ed.du CNRS.

MAHDI .M. (1996)

Stratégies paysannes et innovations techniques au Maroc.
In. Politiques Agricoles et Stratégies paysannes au Maghreb et en Méditerranée Occidentale.
Alif.Editions de la Méditerranée. Tunis.

TOZY .M. et . M.MAHDI .(1990)
Aspects du droit communautaire dans l'Atlas marocain in Droit et Société, n 15.

VOINOT .L. (1928)
Les Rheraya
R.G.M.

Thèses et mémoires

BEL HASSEN .M. (1976)
Caractéristiques du troupeau caprin en extensif. Analyse du système actuel de la production caprine et les voies de son amélioration dans une vallée du Haut-Atlas occidental
Mémoire de 3 eme cycle Agronomie , IAV Hassan II, Rabat.

BEN AZZIZ .S.(1986)
Caractéristiques de l'élevage dans un village du Haut-Atlas occidental (Vallée Rheraya)
Thèse de Doctorat Vétérinaire, IAV,Hassan II, Rabat.

BOURBOUZE .A. (1982)
L'élevage dans la montagne marocaine, l'organisation de l'espace et l'utilisation des parcours par les éleveurs du Haut-Atlas
Paris,Grignon.

CHAMI.M.(1982)
Productions animales et système alimentaires des troupeaux du Haut-Atlas occidental (Vallée de Rheraya)
Mémoire de 3 eme cycle Agronomie, IAV Hassan II,Rabat.

CHRAIBI.E. (1985)
Productions animales en zones de montagne : études comparée de la vallée d'Azzaden entre 1975 et 1985
Mémoire de 3 eme cycle d'Agronomie, IAV Hassan II,Rabat.

DARFAOUI .M.(1982)
Etude des ressources de l'activité pastorale et du comportement alimentaire des caprins dans la Vallée de Rheraya, (Haut-Atlas occidental)
Mémoire de 3 eme cycle Agronomie, IAV Hassan II,Rabat.

HAMMOUDI.A.(1977)
La vallée de l'Azzaden .Contribution à la sociologie du Haut Atlas marocain
Thèse pour le Doctorat de 3 eme cycle, Paris.

OUMGHAR .L . et I.B.MAYANA . (1985)
Performance et système de production caprins dans une vallée du Haut –Atlas occidental.
Mémoire de fin d'étude, Meknès .

RACHIK .H. (1986)
Les repas sacrificiels .Essai sur le rituel du Maa'rouf dans une tribu du Haut –Atlas.
Thèse de Doctorat d'État, Université Hassan II, Faculté de Droit –Casablanca.

Mémoires sur d'autres tribus

HAMMOUDI .M.(1988)
Qualité des terres à pâturage .Essai de mise au point d'une méthode comparative de la perception des éleveurs et de l'analyse scientifique dans la région de Tounfite (Haut-Atlas oriental),IAV Hasan II .

MAHDI .M. (1983)

Essai monographique sur une tribu du Haut-Atlas :Erguita
Mémoire de DES,Faculté de Droit ,Casablanca .

المؤلف

محمد مهدي:

أستاذ علم الاجتماع القروي بالمدرسة الوطنية للفلاحة بمدينة مكناس (المغرب).
أستاذ علم الاجتماع بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس (2004-2008).
عضو مشارك في مختبر الأنثربولوجيا الاجتماعية بباريس،ساهم في إطار المركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا في انجاز كتابين حول العيد الكبير، والأضحية في الإسلام.
أستاذ زائر بجامعة كافوسكري بالبندقية (إيطاليا) (2005-2008).
أستاذ زائر بجامعة ليبزيك بألمانيا (2008-2010).
أشرف وشارك في العديد من برامج البحث في إطار شبكات البحث المغاربية والمتوسطية حول التحولات الاجتماعية،التقنية،الاقتصادية والمؤسساتية في الوسط القروي وبالخصوص في الأوساط المهمشة.
كتب العديد من المقالات ،الدراسات وساهم في العديد من الكتب الجماعية حول تدبير الموارد الطبيعية والتنظيم الفلاحي.

أنجز العديد من الدراسات لصالح عدد من المنظمات الوطنية (المديرية الإقليمية للفلاحة،......)، والدولية (البنك الدولي للتنمية الزراعية،منظمة التغذية والزراعة العالمية،برنامج الأمم المتحدة للتنمية...).

كتب وأشرف على الكتب التالية:

1999:محمد مهدي،رعاة الأطلس،الإنتاج الرعوي،القانون والطقوس،مطبعة النجاح الجديدة،الدار البيضاء.

2002:محمد مهدي وآخرون:التحولات الاجتماعية وإعادة تنظيم المجالات السهوبية،مطبعة النجاح الجديدة،الدار البيضاء.

2005:محمد مهدي:المزارعون المدينيون،منشورات جامعة مولاي إسماعيل،مكناس.

2006:محمد مهدي: إيركيتن:مونوغرافيا قبيلة من الأطلس الكبير،منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية،الرباط.

2009:محمد مهدي و آخرون (إشراف مشترك مع بيير بونت،محمد اللومي،هينري كيوم): التنمية القروية،البيئة و الرهانات الترابية:وجهات نظر مقارنة بين المغرب الشرقي والجنوب الغربي التونسي،إصدارات كروازي دي شومان،الدار البيضاء.